دارالعلوم ماٹلی والا

کی

فقہی خدمات

جلد(اول)

تفصیلات

نام کتاب: دارالعلوم ماٹلی والا کی فقہی خدمات

مقالہ نگار : حضرت مولانا ابوالحسن علی صاحبؒ

(سابق شیخ الحدیث دارالعلوم ماٹلی والا)

حضرت مولانا مفتی احمد صاحب دیولوی

(سابق استاذ حدیث ومفتی دارالعلوم ماٹلی والا)

حضرت مولانا مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی صاحب

(مہتمم دارالعلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا، بھروچ، گجرات)

سن طباعت: مئی ۲۰۱۵ء مطابق شعبان المعظم ۱۴۳۶ھ (طباعت اول)

تعداد : ۱۰۰۰

قیمت : 200

ملنے کا پتہ

مکتبہ: ابوبکر ربیع بن صبیح بصری ثم بھروچیؒ

دارالعلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا، عیدگاہ روڈ، بھروچ

گجرات، انڈیا۔ ۳۹۲۰۰۱

فہرست مقالات جلد (اول)

باسمہ سبحانہ وتعالی

تقریظ

از: مفکر ملت، رئیس فلاح دارین ترکیسر، استاذ محترم

حضرت مولانا عبداللہ صاحب کاپودروی دامت برکاتہم

الحمدللہ اس وقت گجرات کی سرزمین پر پچاس سے زائد دارالعلوم علوم دینیہ کی تعلیم اور نشر واشاعت کا کام کررہے ہیں، مگران میں بعض ادارے اپنی حسن کارکردگی، بہتر نظام تعلیم، اورحالاتِ حاضرہ کے تقاضوں کوسمجھ کرمختلف شعبوں میں اعلی خدمات انجام دے رہے ہیں۔

انہیں ممتاز اداروں میں اعلی خدمات کا مشہور ومعروف ادارہ ''دارالعلوم ماٹلی والا'' (تاسیس ۱۳۸۵ھ) بھی ہے، جس نے اپنی پچاس سالہ زندگی میں شعبۂ تحفیظ القرآن، تجوید وقراءت، علوم عربیہ، فقہ وفتاوی، حدیث وتفسیر، تخصص فی الفقہ اور تخصص فی الحدیث الشریف میں قابل افراد تیار کئے ہیں۔

اس ادارہ کوشروع سے قابل ومخلص اساتذہ ملے ہیں، انہوں نے پورے اخلاص اور دل سوزی سے مذکورہ شعبوں کوترقی دی ہے۔

ادارہ کے مہتمم حضرات اور قابل وفاضل اساتذہ نے ہمیشہ ملک کے دیگر تعلیمی اداروں، جمعیتوں اور فقہی اکیڈمیوں کے ساتھ ربط رکھکر قیمتی علمی کارنامے انجام دیئے ہیں۔

انہی مختلف الجہات خدمات میں اہم خدمت فقہی میدان میں مسائل جدیدہ کے حل

کرنے کی سعی مشکور ہے،ادارۂ مباحث فقہیہ،آل انڈیا فقہ اکیڈمی کے اجلاس میں شرکت کر کے جدید مسائل پر دارالعلوم کے اساتذہ نے قابل قدر خدمات انجام دی ہیں۔

ادارہ کے سابق شیخ الحدیث اور مفتی حضرت مولانا ابوالحسن بھاگلپوری قاسمی رحمہ اللہ، فعال عالم مولانا مفتی احمد دیولہ مدظلہ اور ادارہ کے موجودہ مدیر و استاذ حدیث مولانا اقبال ٹنکاروی زید فضلہ اور دیگر رفقاء کار کی انتھک محنت اور توجہات سے نوجوان علماء کی ایک جماعت حدیث وفقہ میں بہترین خدمات انجام دے رہی ہے۔ فلله الحمد و المنة .

دارالعلوم ماٹلی والا اپنے پچاس سالہ دور میں بہت نمایاں خدمات انجام دے چکا ہے، جس پر جملہ اراکین،اساتذہ مبارکباد کے قابل ہیں، اللہ تعالی ہر ایک کارکن، مدرس کو اپنی شایان شان بدلہ عطا فرماوے۔آمین.

دارالعلوم ماٹلی والا کی فقہی خدمات آپ اس کتاب میں ملاحظہ فرمائیں گے جس میں مختلف موضوعات پر ۴۵/ مقالات پیش کئے گئے ہیں۔ فارسی میں مثل مشہور ہے ''مشک آنست کہ خود ابوید نہ کہ عطار بگوید'' یہ مقالات خود ہی ان حضرات کی علمی خدمت کا پتہ دیں گے، اللہ تعالی ان خدمات عالیہ کو شرف قبولیت عطا فرمائے،اوران فضلاء کرام کو اسلام اور ملت اسلام کی زیادہ سے زیادہ خدمات کی توفیق عطاء فرمائے۔آمین.

ایں دعاء از من واز جملہ جہاں آمین باد

(حضرت مولانا) عبداللہ غفرلہ کاپودروی (صاحب)

۵/ جمادی الآخر ۱۴۳۶ھ مطابق

۲۶/ مارچ ۲۰۱۵ھ بروز جمعرات۔

باسمہ سبحانہ وتعالی

مقدمہ

حضرت مولانا مفتی اقبال صاحب ٹنکاروی

الحمد للّٰہ رب العالمین، والصلاۃ والسلام علی سید الانبیاء والمرسلین ، وعلی آلہ وصحبہ اجمعین . اما بعد!

یہ ایک حقیقت ہے کہ قرآن مجید اور حدیث نبوی میں زندگی کے بعض مسائل کے بارے میں جزوی تفصیلات موجود ہیں اور بعض مسائل خاص کر معاملات کے بارے میں زیادہ تر اصول وقواعد کی رہنمائی پر اکتفا کیا گیا ہے تا کہ ہر عہد کی ضرورتوں اور تقاضوں کے مطابق ان کی تطبیق میں سہولت ہو،اسی لئے ہر دور میں ایسے واقعات بھی پیش آتے رہے ہیں جن کے بارے میں صریح حکم قرآن وحدیث میں نہیں ملتا، فقہاء اسی کو کہتے ہیں کہ نصوص قابل شمار ہیں اور پیش آمدہ واقعات بے شمار ”النصوص معدودۃ والحوادث ممدودۃ“۔

اس پس منظر میں ہر دور میں اس عہد کے علماء اور فقہاء نے ان مسائل پر غور وفکر کیا ہے اور احکام شرعیہ کی رہنمائی کی ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جماعت کے ساتھ اللہ تعالی کی مدد ہوتی ہے:”ید اللہ علی الجماعۃ“ ،حضرت علیؓ سے روایت ہے،انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا کہ اگر کوئی مسئلہ پیش آئے اور قرآن وحدیث میں اس کے متعلق وضاحت نہ مل سکے تو ہمیں کیا کرنا چاہئے؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا:”ایسے لوگوں سے مشورہ کرو جو اصحاب علم بھی ہوں اور عبادت گذار بھی ،اور تنہا اپنی رائے دینے سے بچو،”شاوروا فیہ الفقہاء العابدین ولا تمضوا فیہ رأی خاصۃ“. (مجمع الزوائد للھیثمی : ۱۷۸/۱) رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد نئے مسائل کے حل کے سلسلہ میں ایک بنیادی

اصول کی حیثیت رکھتا ہے۔

اسی لئے قرن اول کے بعض فقہاء کا طریقہ یہ رہا ہے کہ انہوں نے شخصی اجتہاد اور ذاتی غور وفکر کے بجائے اجتماعی غور وفکر کو ترجیح دی ہے، اس سلسلہ میں ہمارے لئے سب سے روشن نمونہ سیدنا حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالی عنہ کا ہے۔

سیدنا عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے سامنے جب فتوحات اسلامی کی وسعت کے نتیجہ میں نئے نئے مسائل آنے لگے تو آپ نے ان مسائل کے حل کے لئے شورائی طریقۂ اجتہاد اختیار فرمایا، سیدنا علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ نے بھی نئے مسائل میں احکام شرع کے استنباط کے لئے ایک مجلس بنائی تھی، امام محمد کی کتاب الآثار میں ہے: "كان ستة من أصحاب النبي ﷺ يتذكرون الفقه فيما بينهم: علي، أبي وأبو موسى على حدة ـ عمر، زيد و ابن مسعود على حدة". (اصحاب رسول اللہ ﷺ میں چھ ایسے تھے جو آپس میں فقہ کا مذاکرہ کرتے تھے: حضرت علی، حضرت ابی بن کعب اور حضرت ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہم ایک ساتھ اور حضرت عمر، حضرت زید اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم ایک ساتھ)۔

صحابہ کرام کے بعد تابعین کے دور میں بھی یہ طریقہ موجود رہا، چنانچہ مدینہ منورہ میں سات فقہاء کی ایک جماعت تھی جو باہمی غور وخوض اور مشورہ کے بعد نئے مسائل میں فیصلہ کرتی تھی، تهذيب التهذيب میں ہے: "كان فقهاء أهل المدينة سبعة، وكانوا إذا جائتهم المسألة دخلوا فيها جميعا فنظروا فيها ولا يقضي القاضى حتى يرفع إليهم فينظرون فيها ويصدرون". (فقہائے اہل مدینہ سات تھے، جب ان کے سامنے کوئی مسئلہ آتا تو وہ سب مل کر اس پر غور کرتے اور قاضی بھی اس وقت تک فیصلہ نہ کرتا جب تک کہ مسئلہ کو ان کے سامنے پیش نہ کر دیا جائے اور وہ غور وفکر کے بعد فیصلہ نہ کر دیں)۔ ان

فقہاء کے اسماء گرامی یہ تھے: حضرت سعید بن المسیب، حضرت عروہ بن زبیر، حضرت قاسم بن محمد، حضرت خارجہ بن زید، حضرت ابوبکر بن عبدالرحمٰن بن حارث، حضرت سلیمان بن یسار، حضرت عبید اللہ بن عبداللہ بن عتبہ بن مسعود رحمہم اللہ تعالی عنہ۔

دور تبع تابعین میں حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اسی سلسلہ کو اپنے باکمال شاگردوں کے ساتھ انتہائی مرتب نظام کی حیثیت سے جاری فرمایا۔ حضرت امام اعظم کی اس مجلس فقہ میں جو حضرات شریک تھے ان میں سے ہر ایک اپنے اپنے فن کا امام تھا۔

سلطان اورنگ زیبؒ کی فتاوی عالمگیری اور حضرت تھانویؒ کی الحیلة الناجزة للحليلة العاجزة بھی اس دور کے علماء کرام کی اجتہادی کاوشوں کا ہی نتیجہ تھی۔

ماضی قریب میں حضرت مولانا علی میاں علیہ الرحمہ کی سرپرستی میں مجلس تحقیقات شرعیہ کا قیام ہوا، اسی طرح جمعیت علماء ہند کی زیر نگرانی ادارہ مباحث فقہیہ کا قیام عمل میں آیا جس کی سرپرستی اپنے وقت کے بڑے فقیہ حضرت مولانا محمد میاں صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے کی۔ اس میں بہت سے اہم مسائل پر علماء نے غور فکر اور اجتماعی مشورے کیے۔

ہندوستان سے باہر عالم اسلام کے مختلف علاقوں میں بھی اجتماعی غور وفکر اور شورائی طریقہ اجتہاد کو روبہ عمل لاتے ہوئے فقہی مجامع قائم کئے گئے، چنانچہ مجمع البحوث الاسلامية قاہرہ میں، المجمع الفقهي الاسلامي مکہ مکرمہ میں، مجمع الفقه الاسلامي الدولي جدہ میں، مجمع الفقه الاسلامي جنوبی امریکہ میں، یوروپی کونسل برائے افتاء وتحقیق یورپ میں اور اس طرح کے متعدد ادارے مختلف مما لک میں قائم ہوئے ،ان اداروں اور فقہی مجامع نے جدید موضوعات ومسائل پر بحث ومناقشے کئے اور بے شمار پیچیدہ مسائل میں امت کی رہنمائی کی۔ اسلامک فقہ اکیڈمی دہلی انڈیا کا قیام بھی اسی سلسلۂ زریں کی ایک کڑی ہے۔

بانی اکیڈمی حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ کے لئے دل کی گہرائیوں سے دعا نکلتی ہے کہ انہوں نے اس زریں سلسلہ کا آغاز فرمایا اور پورے ملک بلکہ بیرونی ممالک کے علماء کرام کو بھی اس مبارک اور باوقار اسٹیج پر جمع کر کے دور جدید کے نئے مسائل کو حل کرنے کی جدو جہد فرمائی، اسی عملی کوشش کی بنیاد پر ملت کے وہ نوجوان علماء جو اپنی صلاحیتوں سے بے خبر تھے، خواب غفلت سے بیدار ہوئے، ان کی استعداد نے کروٹ لی اور لوگوں کو اندازہ ہوا کہ الحمدللہ یہاں اہل علم کی کمی نہیں ہے، اللہ تعالی قاضی صاحب کو بہترین جزائے خیر سے نوازے اور ان کی قبر کو نور سے بھر دے۔ آمین.

حضرت قاضی صاحب نے اکیڈمی کے لئے جس طریقہ ومنہاج اور اصول وضوابط کی تشکیل فرمائی تھی یہ اکیڈمی اب تک انہیں خطوط پر گامزن ہے اور امت مسلمہ کی نئی ضرورتوں اور نئے تقاضوں کی تکمیل کر رہی ہے، اس ادارہ کی بنیاد ہی اس پر رکھی گئی تھی کہ ان نو دریافت مسائل کا حل تلاش کریں جو آج اسلام کے دروازہ پر چیلنج بن کر کھڑے ہیں، ارباب علم اس چیلنج کو قبول کر کے شریعت اسلامی کی روشنی میں جواب دیں، اللہ تعالی کا شکر ہے کہ اکیڈمی اپنے یوم تاسیس سے ہی اس مقصد میں کامیاب رہی ہے، حالات کی تبدیلی اور انسانوں کے اخلاق وکردار میں فساد و بگاڑ پیدا ہونے نیز اس دور کی سائنسی ایجادات اور انکشافات کے پس منظر میں موضوعات کا انتخاب کر کے ملک کے مقتدر علماء کرام کو اظہار خیال کی دعوت دی جاتی ہے، اور پھر بحث ومباحثہ کے بعد شرعی سمت متعین کی جاتی ہے، اس میں جہاں ایک طرف مسلمانوں کو درپیش مسائل اور مشکلات کا حل ہوتا ہے وہیں دوسری طرف اصحاب علم اور ارباب افتاء کی فکری رہنمائی ہوتی ہے اور نوجوان فضلاء افتاء کو پروان چڑھانے کیلئے تربیت کا موقع بھی مل جاتا ہے، اکیڈمی نے اب تک مختلف موضوعات پر تقریبا (۱۰۰) سے

زائد مسائل کا کامیاب حل تلاش کیا ہے ،اور ان موضوعات پر لکھے گئے بہترین مقالات ومضامین کا مجموعہ تیار کر کے شائع کیا ہے اور ہر شخص اس سے استفادہ کر رہا ہے، یہ ایک ایسا علمی کارنامہ اور علمی صدقۂ جاریہ ہے کہ جن کی افادیت طویل زمانہ تک محسوس کی جائے گی۔

دارالعلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا کا فقہ اکیڈمی کے قیام کے روز اول سے ہی حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام صاحب اور اکیڈمی سے خصوصی تعلق رہا ہے ،اسی مناسبت سے ساتواں فقہی سمینار بھی دارالعلوم ماٹلی والا میں منعقد ہو چکا ہے ۔

مفتیان دارالعلوم ماٹلی والا حضرت شیخ الحدیث مولانا ابوالحسن علی قاسمی اور مفتی احمد دیولوی صاحب کی طرف سے فقہی سمیناروں میں حاضری کے ساتھ فقہی مقالات بھی تحریر فرما کر پیش کئے گئے ہیں، ان دونوں حضرات نے بندے کو بھی ان علمی مقالات میں شریک کار بنایا، فجزاہم اللہ تعالی احسن الجزاء، پھر فقہ اکیڈمی کی طرف سے بندہ کو بھی مقالات تحریر کرنے کی دعوت دی گئی، بندہ نے کچھ مقالات اپنی طرف سے تحریر کئے، اور کچھ دارالعلوم کے اساتذہ کے پاس تیار کرائے، ان میں قاضی حسن صاحب کے (۲) مفتی امتیاز صاحب کے (۳) مفتی اکرام صاحب کے (۲) اور عزیزم مفتی رشید صاحب کے پاس (۱۷) مقالات لکھوائے ،مفتی رشید احمد منوبری صاحب نے سب سے زیادہ مقالے تحریر فرمائے ، بلکہ یہ کہنا صحیح ہوگا کہ اکثر مقالے ان کے ہی تحریر کردہ ہیں، بندہ نے اس پر نظر ثانی اور کچھ کچھ مقامات میں جزئی ترمیم کروائی ہے اور مولانا نے اس کو کشادہ دلی سے قبول بھی فرمایا تھا۔ یہ تمام مقالات فقہ اکیڈمی کے مجلّات میں شامل ہو کر تحریر میں آ چکے ہیں، ان میں سے اس کتاب میں ۳۷ مقالات شائع کئے جا رہے ہیں۔ فالحمد للہ تعالی علی ذلک.

ان ۳۷ مقالات کے علاوہ ادارہ مباحث فقہیہ (جمعیت علماء ہند) کے (۸) مقالے

بھی شامل ہیں، البتہ مباحث فقہیہ کا ایک مقالہ ''دوسرے ائمہ کے مسلک پر فتویٰ دینے کے اصول وضوابط'' اس سے پہلے کتابی شکل میں شائع کر چکا ہوں ؛ لہذا اس کو شامل اشاعت نہیں کیا گیا ہے۔

اب جب کہ ادارہ کی پچاس سالہ تقریب سعید منعقد ہونے جارہی ہے تو ہم ان علمی تحقیقی مقالات کو مرتب کرکے پیش کرنے کی سعادت حاصل کررہے ہیں، حق تعالی شانہ اپنے دربار عالی میں شرف قبولیت عطا فرما کر ہم سب کی نجات کا ذریعہ بنائے۔

اب اس تقریب سعید کے موقع سے میں استاذ محترم ومربی، رئیس فلاح دارین حضرت مولانا عبداللہ صاحب کاپودروی دامت برکاتہم کی منت شناسی ضروری سمجھتا ہوں، آں محترم نے اس کتاب پر تقریظ اور ادارہ کی ۵۰ سالہ دینی خدمات پر تحریر مرحمت فرما کر بندہ پر نوازش فرمائی ہے، اس سے قبل بھی جتنی کتابوں پر تقریظ تحریر کرنے کے لئے آپ کو زحمت دی گئی، آپ نے پیرانہ سالی اور بیماری ومرض کا خیال کیے بغیر ہر مرتبہ تقریظ کے علاوہ حوصلہ افزا کلمات بھی تحریر فرمائے، بلکہ یہاں کی شائع کتابیں ملک وبیرون ملک اہل علم کی خدمت میں بھی پہنچانے کا آپ التزام فرماتے ہیں اور جب بھی آپ کی خدمت میں حاضری دیتا ہوں تو مفید رہنمائی کے ساتھ ساتھ دعاؤں سے بھی نوازتے رہتے ہیں، اللہ پاک آں محترم کے سایہ کو صحت وعافیت کے ساتھ قائم رکھے اور ہمیں آپ کی قدردانی کے ساتھ استفادہ کی توفیق بخشے۔

مولانا مفتی رشید احمد منوبری صاحب کی ابتداء سے افتاء وتخصص فی الحدیث تک کی مکمل تعلیم دارالعلوم ماٹلی والا میں ہی ہوئی ہے، اس وقت فقہ وحدیث کی کامیاب تدریس کے ساتھ دارالعلوم کے شعبۂ افتاء میں فتوی نویسی کی اہم ونازک ذمہ داری بھی حسن وخوبی

کے ساتھ سنبھال رہے ہیں، اس سے پہلے ان کی (سب سے پہلی حدیث شریف میں تصنیف) فرحة اللبیب بتخریج احادیث نشر الطیب سے بھی اہل علم ومشتاقان علم حدیث وسیرت محظوظ ہو چکے ہیں۔دیگر علمی وتحقیقی کاموں میں آپ برابر کے شریک کار رہے ہیں،حتی کہ شیخ طریقت حضرت مولانا محمد قمرالزماں صاحب (دامت برکاتہم) کے بھی معتمد ومنظورنظر ہو چکے ہیں۔گجراتی واردو کتابوں کی تألیف میں بھی آپ کا بڑا علمی تعاون رہتا ہے، دارالعلوم کی پچاس سالہ تاریخ بھی آپ بہت محنت سے تیار کررہے ہیں،حق تعالی شانہ آپ کی ہمہ جہت علمی وتحقیقی خدمات قبول فرما کرمزید توفیق عنایت فرمائے اوردارین میں بہترین بدلہ نصیب فرمائے۔ اوردارالعلوم ماٹلی والاکوآپ جیسے ہونہار،محنتی اوربہترین سلجھاہواعلمی وتحقیقی کام کاذوق رکھنے والے فضلاء سے ہمیشہ آبادوشاداب اورتروتازہ رکھے۔

آمین بحرمۃ سیدالمرسلین صلی اللہ علیہ وسلم

(حضرت مولانا)اقبال محمدٹنکاروی (صاحب)

مہتمم دارالعلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والابھروچ، گجرات

باسمہ سبحانہ وتعالی

پیش لفظ

از:(مولانا)   عبدالرشید بن ابراہیم منوبری(صاحب)

دین اسلام اللہ رب العزت کا وہ آخری وابدی دین ہے جو کائناتِ انسانی کی صلاح وفلاح اور رشد وہدایت کے لئے نازل کیا گیا ہے، جو کامل، جامع اور ہمہ گیر ہونے کے ساتھ ساتھ تا قیامت آنے والی اُمم ونسل انسانی کے سارے مسائل وحوائج کے لئے ایک بہترین اور سکون افزا دستور زندگانی بھی ہے۔

ملکی وملی، معاشرتی وسماجی، تعلیمی وتربیتی، عائلی واقتصادی، معاشی ومعادی، عباداتی ومعاملاتی بے شمار ضرورتوں میں یہی دین ہدایت نامہ ہے۔

چنانچہ جب تک آپ ﷺ کی ذات اقدس جلوہ افروز رہی صحابۂ کرام براہ راست آپ سے فیض حاصل کرتے رہے اور مسائل کا حل بھی ہوتا رہا۔

عہد نبوی کے بعد صحابہ کا حلِ مسائل میں منہج:

آفتاب نبوت کے غروب کے بعد خلافت راشدہ کے دور آغاز ہی میں نئے مسائل وجود میں آئے، کئی لوگوں کا حلقہ بگوش اسلام ہونا، عرب وعجم کے اختلاط کے نتیجہ میں جدید جزئی وفروعی مسائل، اس کے علاوہ اسلام کے دور دراز ملکوں میں پھیلنے کے سبب ترقی وتمدن اور تہذیب ومعاشرت کے نت نئے اسلوب، ایران وروم، عراق ومصر وغیرہ ملکوں کے جدید معاملات وکاروبار کے تقاضے، دوسری طرف ارتداد کے مسائل، مانعین زکوۃ کے مسائل، حدود وقصاص کے پیش آمدہ نئے مسائل وغیرہ۔

ایسے مسائل کا حل قرآن وحدیث سے تلاش کیا جاتا تھا، اگر اس میں جواب نہ بنتا

تو اصحاب علم وفہم بحث وتمحیص، تحقیق وتدقیق کے بعد قرآن وسنت میں موجودہ منصوص احکام پر نئے مسائل کا انطباق کرتے اور اجماعی حکم واضح کرتے۔

ہندوستان اور نئے مسائل کا حل:

جدید صنعتی وفکری انقلاب ،نت نئی ایجادات وتکنالوجی نے بہت سے مسائل پیدا کردیئے ہیں،ان مختلف مسائل میں سے ایک جدید دور میں پیدا ہونے والے فقہی مسائل کا شرعی حل بھی ہے، جو جدید ایجادات واختراعات اور نئے معاملاتی نظام کی وجہ سے پیدا ہوئے ہیں،ان مسائل کا حل دشوار،مشکل اور نازک کام ہے،اس لئے کہ اس کام کے لئے قرآن وحدیث اور فقہ کے قدیم ذخیرہ اور فتاوی کے جدید انبار میں ان کی نظائر اور ان سے قریب ترین صورتیں تلاش کرنی ہوتی ہے،احکام کی علل واسباب میں غور وخوض کرنا ہوتا ہے اور اپنے زمانہ کے عرف ورواجات اور ملکی دستور کو بھی سامنے رکھنا ہوتا ہے۔

چنانچہ ہندوستان میں کئی لوگوں نے اپنے طور پر نئے مسائل کا حل اوپر ذکر کردہ تفصیلات کی روشنی میں کیا ہے اور مطبوع شکل میں منصہ شہود پر وہ کتابیں آچکی ہیں،اس کی ایک مثال جواہر الفقہ ہے،اس کے علاوہ امداد الفتاوی میں کئی ایک جدید مسائل پر مقالات موجود ہے، کفایت المفتی میں بھی اس طرح کے مقالات موجود ہے، یہ لوگ خود اپنی ذات میں ایک انجمن تھے،لیکن بعد میں ضرورت محسوس ہوئی کہ تمام علمائے ہند یکجا جمع ہوکر مسائل کا اجماع کی صورت میں حل تلاش کریں، چنانچہ اسلامک فقہ اکیڈمی اور ادارۃ المباحث الفقہیہ اس سلسلہ کی ایک کڑی ہے۔

فقہ اکیڈمیوں سے جامعہ کا علمی رابطہ:

ان اکیڈمیوں سے اس ادارہ (دار العلوم ماٹلی والا) کا یوم تاسیس ہی سے وتعاونوا علی البر والتقوی کا تعلق رہاہے،ان کی طرف سے آئے ہوئے سوالات کا فقہی حل تلاش

کر کے اکیڈمیوں کے اجلاس میں پیش کئے گئے ہیں۔

جدید مسائل چونکہ عموما اجتہادی نوعیت کے ہوتے ہیں اس لئے فطری بات ہے کہ ان میں اہل علم کے درمیان فکر ونظر کا اختلاف بھی ہوسکتا ہے، اس کتاب میں مقالات دلائل کی روشنی میں تفصیل سے لکھے گئے ہیں، اور خلاصۂ جوابات عام طور پر اکیڈمی کے فیصلوں کے مطابق رہے ہیں، پھر بھی ممکن ہے کہ کسی جگہ تحریرِ مقالہ میں کسی سے جزوی اختلاف ہو۔

اس کتاب میں ان جدید مسائل کا حل ہے جن کا تعلق اصولی مباحث ،عبادات، معاشرت ومعاملات اور طبی مسائل سے ہے، ان کو عام فہم انداز میں اور دلنشیں اسلوب وپیرایہ میں قارئین اور فقہ کے شائقین کی خدمت میں پیش کرنے کی سعی کی گئی ہے۔

اس کتاب میں:

جو کتاب آپ کے سامنے ہے اس میں کل ۴۵ مقالات ہیں، ان میں حضرت شیخ الحدیث مولانا ابوالحسن علی صاحبؒ کے (۹) مقالات ،حضرت مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب مدظلہ کا (۱) مقالہ اور حضرت مولانا اقبال صاحب ٹنکاروی دامت برکاتہم کے (۳۵) مقالات ہیں۔

- ❖ یہ مقالات عام فہم اور دلنشیں اسلوب میں ہے۔
- ❖ جو بھی خلاصہ پیش کیا ہے تو اس میں افراط وتفریط سے بچتے ہوئے راہ اعتدال پر رہنے کی کوشش کی گئی ہے۔
- ❖ پہلے اکیڈمی کے سوالات ،اس کے بعد جوابی مقالات اور آخر میں خلاصۂ بحث کے عنوان سے سوالات کے جوابات ایجاز واختصار سے پیش کئے ہیں۔
- ❖ جوابی مقالات میں سوال کا اعادہ کئے بغیر جواب نمبر لکھ دیا ہے، تاکہ سوال کی طرف اشارہ ہوجائے۔

احسان شناسی:۔

اللہ رب العزت کا بے حد فضل واحسان ہے کہ اس نے علوم دین سے وابستہ کیا اور اس کی بے پناہ رحمتیں ہیں کہ اس نے دو چار سطریں لکھنے پڑھنے کی سعادت بخشی۔

کاتب سطور اپنے استاذ محترم، مشفق مربی حضرت مولانا اقبال صاحب ٹنکاروی مدظلہم کا احسان شناس ہے کہ آں محترم میری بے بضاعتی کے باوجود اعتماد کرتے ہوئے علمی خدمات لے رہے ہیں، اتنا ہی نہیں من البدایہ الی النہایہ آپ کی رہنمائی اور جگہ جگہ پر لغزشوں کی نشاندہی فرمادیتے ہیں، آپ کے متعدد امتیازی اوصاف وکمالات میں سے ایک نمایاں وصف خوردنوازی اور افرادسازی بھی ہے، بندہ کو اس کا عینی مشاہدہ ہے، آں محترم کی طرف سے اس عاجز وراقم پر بھی آپ کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کرنے کے علاوہ یہ بھی عنایت ہے کہ کوئی معمولی تحریر بھی لکھتا ہوں تو رہنمائی اور مآخذ ومصادر کی طرف نشاندہی کے علاوہ حوصلہ افزا تشجیعی کلمات سے نوازتے ہوئے احساس کمتری کو دور کرتے ہیں، آپ کی جلیل القدر علمی وعملی شخصیت کے سامنے بندہ یقیناً ہیچ مداں ہے؛ لیکن آپ کی انگلی پکڑتے ہوئے اس علمی سفر کو طے کرنے کو اپنی سعادت سمجھتا ہوں، یقیناً آپ میرے شکریہ سے مافوق وماوراء ہیں۔

آپ محترم کے فقہی مقالات کے علاوہ علمی مقالات کا بھی ایک مجموعہ ہے، امید ہے کہ وہ بھی منظر عام پر آکر استفادۂ عام کا ذریعہ بنیں گے، چونکہ آپ تجربہ کار استاذ ہونے کے علاوہ کہنہ مشق مصنف بھی ہیں، اس سے پہلے آپ کی کئی ایک کتابیں ہاتھ در ہاتھ لی گئی ہے، امید ہے کہ یہ فقہی مجموعہ کو بھی اسی طرح حسن قبول حاصل ہو اور بارگاہ ایزدی میں صدقہ جاریہ بنے۔ آمین.

نیز آپ نے اس کتاب کی ترتیب مکمل ہونے پر ایک وقیع مقدمہ بھی تحریر فرمادیا جو آپ کی خوردنوازی اور نوازشات میں اضافہ ہے، ایسے ہی مفکر ملت حضرت مولانا عبداللہ

صاحب کا پودروی دامت برکاتہم کا بھی بے حد ممنون ہوں کہ آں محترم تشجیعی وحوصلہ افزا کلمات سے بندہ کی ہمت بڑھاتے رہتے ہیں، آں محترم نے بھی اس کتاب کی اشاعت پر ایک وقیع تقریظ ؛ بلکہ ادارہ کی ۵۰/ سالہ دینی وعلمی خدمات پر مہر تصدیق ثبت کردی ہے، یہ آپ کی عنایات والطاف میں سے ہے، یقیناً آپ کی اس ادارہ اور حضرت مہتمم صاحب دامت برکاتہم سے دیرینہ تعلق اور علمی وابستگی ہے، اللہ رب العزت آپ کے سایۂ عاطفت کو بخیر وصحت وعافیت ہم پر قائم رکھے اور ہم خوردوں کو آپ سے استفادہ کی توفیق مرحمت فرماتے ہوئے قدردانی کی توفیق بخشے۔

اخیر میں دعا ہے کہ اللہ تعالی ادارہ کی طرف سے، اساتذۂ کرام کی اور بطور خاص استاذ محترم ومدیر جامعہ حضرت مولانا اقبال صاحب کے اشہب قلم سے شائع شدہ علمی خدمات کو شرف قبول عطا فرمائے اور صدقۂ جاریہ بنائے، ہمیں ان تمام سے فائدہ اٹھانے اور عمل پیرا ہونے کی توفیق عطا فرمائے اور ان اکابرین کے سایوں کو ہم پر بخیر وعافیت قائم رکھے۔ آمین

(مولانا) عبدالرشید منوبری (صاحب)

۸/ جمادی الاخری ۱۴۳۶ھ مطابق ۲۹/ مارچ ۲۰۱۵ء

سوال نامہ:

''تبدیلِ ماہیت'' کی تحقیق

یہ بات اربابِ فقہ وفتاویٰ سے مخفی نہیں ہے کہ آج کل انسانی اور حیوانی مرکب ماکولات ومشروبات اور ادویہ جات میں ایسی اشیاء کی شمولیت کی بحث وقتاً فوقتاً اٹھتی رہتی ہے جن کا استعمال شریعت میں ممنوع ہے، مثلاً: الکحل، بہتا ہوا خون، مردار کی چربی، یا خنزیر کے اجزاء وغیرہ، اس کا جواب عام طور پر دارالافتاء سے یہی دیا جاتا ہے کہ جب تک اس بات کی تحقیق نہ ہو کہ جو حرام اشیاء مذکورہ چیزوں میں شامل ہیں وہ ان میں بعینہٖ ملائی گئی ہیں یا ماہیت بدل کر انہیں شامل کیا گیا ہے، اس وقت تک کسی بھی ایسی چیز پر محض شبہ کی بنیاد پر حرمت کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔

یہ جواب اپنی جگہ پر درست ہے؛ لیکن اصولی طور پر اس بات کی تحقیق کی ضرورت ہے کہ:

(۱) فقہ کی روشنی میں تبدیل ماہیت کی حقیقت اور واضح تعریف کیا ہے؟

(۲) کیا محض صورت بدل جانے سے ماہیت کی تبدیلی کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے؟

(۳) آج کل ماحولیات کی درستگی کے عنوان پر جانوروں سے نکلنے والی غلاظتوں کو بوائلر مشینوں کے ذریعہ صفائی کرنے کا جو سلسلہ جاری ہے تو نجس اشیاء کے اس طرح کی مشینوں سے گذرنے کی وجہ سے کیا ماہیت کی تبدیلی کا حکم لگایا جاسکتا ہے؟

(۴) کیا کسی ناپاک چیز کو محض سکھا دینے یا کوئی کیمیکل مادّہ ملا کر اس کی بو اور ذائقہ

بدل دینے سے ماہیت تبدیل کرنے کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے؟

(۵) اگر کسی پکائی جانے والی چیز میں معمولی سی ناپاک چیز گر کر اس طرح رَل مل جائے کہ اسے الگ کرنا ممکن نہ ہو تو اس کی وجہ سے کیا وہ پوری شئ ناپاک قرار پائے گی؟ یا پاک ہی رہے گی؟ یہ ناپاک چیز از خود گر جائے یا قصداً اس کو شامل کیا جائے، ہر دو کا ایک حکم ہوگا یا دونوں کے حکم میں فرق ہوگا؟

مذکورہ امور پر اپنی مدلل رائے تحریر فرمائیں۔

❖❖❖

احکام کی تبدیلی میں تبدیل ماہیت کا اثر

از: مفتی اقبال صاحب ٹنکاروی

دو چیزوں کو آپس میں خلط ملط کرنے اور ملانے سے یا ایک ہی چیز میں معمولی تغیر کرنے سے نئی چیز وجود میں آتی ہے، یہ ہر ایک نوع کی چیز میں ہوتا ہے، چاہے وہ مائع ہو یا جامد، حیوان ہو یا جمادات، جس کی وجہ سے حلت وحرمت، جواز وعدم جواز، اباحت وکراہیت اور طہارت ونجاست جیسے مسائل بھی وجود میں آتے ہیں۔

ان احکام کا فلسفہ اسلام کے بنیادی تصورات سے تعلق رکھتا ہے، چنانچہ پاکیزہ وطیب چیزیں حلال کردی گئی، اور ناپاک وخبیث چیزیں حرام، ”ویحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث“ حدیثوں میں بھی طیب چیزوں کی ترغیب اور خبیث چیزوں کو ترہیبی انداز میں بیان کیا ہے۔

ان غذاؤں اور مطعومات ومشروبات میں بھی دو چیزیں بنیادی طور پر ملحوظ رکھی گئی ہیں: پاکیزگی اور نافعیت، چنانچہ انسان کے لئے وہ چیز حلال ہے جو حقیقت کے لحاظ سے پاک اور وصف کے لحاظ سے نافع ہو اور وہ چیز ممنوع ہے جو حقیقت کے لحاظ سے ناپاک اور نفع کے لحاظ سے مضر ہو۔

انسان جن چیزوں کو استعمال کرتا ہے، کبھی ان چیزوں کو ان کی اصلی شکل وصورت میں استعمال کرتا ہے اور کبھی مختلف تبدیلیوں کے بعد وجود میں آئی ہوئی شکل میں استعمال کرتا ہے۔

آئے دن چیزوں میں تغیرات وانقلابات کا مشاہدہ ہوتا رہتا ہے جس سے چیزوں کے اوصاف نفع وضرر بھی متأثر ہوتے ہیں، اس لئے سوال یہ ہوتا ہے کہ کس وقت تبدیلی شمار

ہوگی،اس کی حقیقت کیا ہے؟

چنانچہ اس سے پہلے ہمیں یہ بھی جاننا ہوگا کہ ایسی حرام اشیاء اور نجس عناصر کون کون سے ہیں، استعمالی اشیاء میں ان کی آمیزش کس طرح کی جاتی ہے اور ان اشیاء کے الگ الگ مراحل کیا ہیں، ان اشیاء کو سمجھنے کے لئے تبدیل ماہیت کا بنیادی سوال پیدا ہوتا ہے، اس لئے تبدیل حقیقت و ماہیت اور احکام میں اس سے پیدا ہونے والے اثر کے بارے میں کتب فقہیہ سے ائمہ کی آراء اور کتب فتاوی سے علماء ہند و پاک کے فتاوی سے استفادہ ضروری ہوگا ، کیوں کہ یہ مسئلہ زمانۂ قدیم سے علماء کے مابین زیر غور رہا اور مختلف رائیں وجود میں آئی۔

(جواب:۱،۲) تبدیلیٔ ماہیت: لغوی واصطلاحی معنی:۔

اس سے مراد کسی چیز میں ایسا تغیر ہے جس کے نتیجہ میں کوئی چیز اپنی طبیعت ووصف کھودے یا اپنا نام یا بنیادی عناصر کا زیادہ تر حصہ کھودے، کتب فقہ میں اس کو استحالہ سے تعبیر کرتے ہیں، اس کے علاوہ تحلیل وتجزیہ، ازالہ، احالہ اور استہلاک عین جیسے الفاظ بھی مستعمل ہے، سعدی ابوجُیب نے استحالہ کا معنی اس طرح لکھا ہے: استحال الشيئ : تغيّر عن طبعه و وصفه. (القاموس الفقہیہ لغۃ واصطلاحا: مادہ: حَوَل، ص:۱۰۵، ط: دارالفکر دمشق) اسی طرح موسوعہ میں اس طرح کی گئی ہے:

لغت میں استحالہ کا ایک معنی کسی چیز کا اپنی طبیعت ووصف سے نکل جانا ہے اور ایک معنی ممکن نہ ہونا ہے۔

چنانچہ استحالہ کبھی تحول کے معنی میں بولا جاتا ہے، جیسے عین نجس یعنی گندگی، شراب اور خنزیر کا استحالہ یعنی ان کا اپنی ذات سے نکل جانا اور ان کے اوصاف کا بدل جانا۔ یہ استحالہ

جلنے، سرکہ بنانے یا کسی چیز میں گر جانے سے ہوتا ہے۔ (موسوعۂ فقہیہ: مادہ: تحوّل، ص:۳۲۲، ج:۱۰، ط: وزارۃ اوقاف دبئی، اسلامک فقہ اکیڈمی)

عین کا تحول اور طہارت وحلت میں اس کا اثر:۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ نجس العین استحالہ (حقیقت کے بدلنے) سے پاک ہوجاتا ہے، چنانچہ ناپاکی کی راکھ ناپاک نہیں ہوتی، اور وہ نمک ناپاک نہیں ہوگا جو پہلے گدھا یا خنزیر یا کچھ اور رہا ہو اور نہ ہی وہ نجاست جو کنویں میں گر کر مٹی ہوجائے ناپاک رہے گی، اور اسی طرح شراب جب سرکہ بن جائے تو ناپاک نہیں رہے گی، خواہ خود ہی سرکہ بن جائے یا کسی انسان وغیرہ کے فعل سے بنے، اس لئے کہ اس طرح اس کی حقیقت بدل جاتی ہے اور اس لئے کہ شریعت نے وصف نجاست کو اس حقیقت سے وابستہ کیا ہے تو اس حقیقت کے ختم ہونے سے نجاست کا وصف بھی ختم ہوجائے گا، لہذا جب ہڈی اور گوشت نمک ہوگئی تو ان دونوں کا حکم نمک ہی کا ہوگا، اس لئے کہ نمک ہڈی اور گوشت نہیں ہے۔

شریعت میں اس کی بہت سی نظیریں ہیں، جیسے علقہ (بستہ خون) ناپاک ہے، لیکن جب وہ مضغہ (گوشت کا لوتھڑا) میں بدل جائے تو پاک ہوجاتا ہے اور کشید کیا ہوا رس پاک ہے، لیکن اگر وہ شراب ہوجائے تو ناپاک ہوجاتا ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہوئی کہ جب کسی شئ کی حقیقت بدل جائے تو اس پر مرتب ہونے والا وصف بھی ختم ہوجاتا ہے۔

شافعیہ کے نزدیک اصل اور حنابلہ کے ظاہر مذہب میں یہ ہے کہ کوئی ناپاک چیز حقیقت کے بدلنے سے پاک نہیں ہوتی، لہذا کتا وغیرہ اگر نمک کی کان میں گر کر نمک بن جائیں، اور نجاست کی ایندھن سے اٹھنے والا دھواں، اسی طرح اس سے اٹھنے والی بھاپ

جب کسی ٹھوس جسم پر تراوٹ کی شکل میں جمع ہوجائیں، پھر ٹپکنے لگیں تو یہ سب نجس ہوں گے۔

شافعیہ اور مالکیہ کے یہاں اس میں کچھ مستثنیات ہیں، مثلا شراب اگر خود ہی سرکہ بن جائے تو سرکہ بن جانے سے وہ پاک ہوجاتی ہے، اس لئے کہ نجاست کی علت نشہ پیدا کرنا ہے اور وہ علت ختم ہوگئی، نیز اس لئے رس عموماً شراب بننے کے بعد ہی سرکہ بنتا ہے، تو اگر اس کی پاکی کا حکم نہ لگایا جائے تو سرکہ حاصل نہیں ہوسکے گا، جبکہ سرکہ بالاتفاق حلال ہے۔

اور اگر آدمی اس میں کچھ ڈال کر اس کا سرکہ بنالے تو ان کے نزدیک وہ پاک نہ ہوگی۔

اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر ہوا کے گرادینے کی وجہ سے شراب سرکہ بن گئی تو بھی ان کے یہاں وہ پاک نہیں ہوگا، خواہ سرکہ بنانے میں اس کا دخل ہو، جیسے پیاز اور گرم روٹی یا دخل نہ ہو جیسے کنکری۔

اسی طرح اس میں بھی کوئی فرق نہیں کہ جو چیز اس میں ڈالی جائے وہ پاک ہو یا ناپاک ہو۔ (موسوعہ فقہیہ: مادہ: تحول، ص:۳۲۲، ۳۲۳، ج:۱۰، ط: وزارۃ اوقاف دبئ، اسلامک فقہ اکیڈمی)

جب اشیاء میں طبعی و وصفی تغیر ہوگا تو ان میں حلت وحرمت اور طہارت ونجاست کے مسائل پیدا ہوں گے، کیوں کہ کبھی چیز کے صرف خواص واثرات بدلتے ہیں، چیز کے اصل اجزاء وہ بعینہ سابق اجزاء ہی ہیں جیسے شراب سے سرکہ؛ اب اس کے اصل اجزاء دیکھیں تو یہ حرام ہے اور اثرات وخواص دیکھیں تو یہ حلال ہے۔

اسی لئے فقہاء کے یہاں یہ مسئلہ بھی زیر بحث ہوتا ہے کہ ناپاک وحرام چیز تبدیل ہوجائے اور اس کی حقیقت بدل جائے تو وہ حلال وپاک ہوگی یا سابق حرمت ونجاست کا حکم باقی رہے گا؟

استحالہ وانقلاب سے حکم میں تبدیلی کی بابت فقہاء ثلاثہ کا مذہب:۔

دیگر ائمہ کے یہاں استحالہ سے حکم میں تبدیلی نہیں ہوتی یعنی انقلاب ماہیت وتبدیلی حقیقت سے بنیادی حکم علی حالہ باقی رہے گا،جبکہ احناف اور مالکیہ کے یہاں استحالہ وانقلاب سے حکم بھی تبدیل ہوگا۔ڈاکٹر وہبہ زحیلی صاحب رقم طراز ہیں:۔

الاستحالة : أي تحول العين النجسة بنفسها أو بواسطة كصيرورة دم الغزال مسكاً ، وكالخمر إذا تخللت بنفسها ، أو بتخليلها بواسطة ، والميتة إذا صارت ملحاً، أو الكلب إذا وقع في ملاحة ، والروث إذا صار بالإحراق رمادًا، والزيت المتنجس بجعله صابونا.

ولا تطهر عند الشافعية والحنابلة بتخليها بالعلاج كالبصل والخبز الحار ؛ لأن الشيئ المطروح يتنجس بملاقاتها . أما غير ذلك فهو نجس ، فلا تطهر نجاسة باستحالة ، ولا بنار، فرماد الروث النجس: نجس ، والصابون المعمول من زيت نجس ، ودخان النجاسة وغبارها : نجس ، وما تصاعد من بخار ماء نجس إلى جسم صقيل أو غيره : نجس ، والتراب المجبول بروث حمار أو بغل ونحوه مما لا يؤكل لحمه : نجس ولو احترق، كالخزف. ولو وقع كلب في ملّاحة ، فصار ملحًا أو في صبّانة فصار صابونًا ، فهو نجس . لكن استثنى المالكية على المشهور رماد النجس ودخانه فقالوا بطهارته على المعتمد. (الفقه الاسلامی وادلتہ: القسم الاول : العبادات، الباب الاول : الطهارات ، الفصل الاول : الطهارة، المبحثُ الثالث انواع المطهرات ، ص:۲۱۶،۲۱۷،ج:۱،ط:الھدی انٹرنیشنل، دیوبند)

حوالہ بالا سے معلوم ہوا کہ تبدیلی وانقلاب ماہیت وحقیقت کے مختلف اسباب میں سے ایک سبب استحالہ ہے،اس سے ہونے والی تبدیلی سے طہارت ونجاست کے بارے میں فقہائے اربعہ کے مابین اختلاف ہے،عند الاحناف تبدیلی حقیقت وماہیت سے حکم میں

تبدیلی آتی ہے،اس لئے حلت وحرمت اوراباحت کے مسائل میں مستقل اصول بیان کئے ہیں۔

حنفیہ کا نقطۂ نظر:۔

عند الاحناف حقیقت ووصف بدلنے سے حکم میں تبدیلی آتی ہے اس کی کئی ایک مثالیں بھی ہیں، چنانچہ نطفہ کے مختلف مراحل ہیں؛ دم،علقہ ،مضغہ وغیرہ مراحل سے گذرکر بچہ کی شکل اختیار کرتا ہے،ابتدائی کچھ شکلیں ناپاکی کی ہے لیکن آخری شکل پاکی کی ہے،ان مراحل کا ذکر قرآن نے ان الفاظ میں کیا: ثم جَعَلْنٰهُ نُطفةً فِي قرارٍ مَكينٍ ۝ ثم خَلَقنا النُطفةَ عَلَقةً فَخَلَقْنا العلَقةَ مُضْغَةً فخلقنا المُضغة عِظٰما فكسونا العظٰمَ لحما. (المؤمنون:١٣،١٤)

ایسے ہی شراب کی حرمت اور سرکہ کی حلت پر احادیث دال ہیں،لیکن تبدیلی سے دونوں کے حکم میں فرق کیا گیا اور خود شوافع نے بھی اس سرکہ کی حلت کو تسلیم کیا ہے، چاہے وہ استثنائی حکم میں ہو۔

انقلاب ماہیت سے مراد-جیسا کہ اوپر آچکا-استحالہ اور دیگر الفاظ ہے،مختصر اس کو یوں سمجھ لیا جائے کہ کسی بھی چیز کے ساتھ اکثر وبیشتر ۳ صورتیں پیش آتی ہیں؛ حضرت مولانا خالد سیف اللہ صاحب رحمانی دامت برکاتہم تحریر فرماتے ہیں:

غور کیا جائے تو عام طور پر کسی چیز کے ساتھ تین صورتیں پیش آتی ہیں: اختلاط، تجزیہ، تحویل یا انقلاب،اختلاط کا احکام میں مؤثر ہونا یقینی ہے،اگر پاک چیز میں کوئی ناپاک چیز مل جائے تو وہ شئ ناپاک ہوجاتی ہے،گواس کی مقدار اتنی کم ہو کہ اس کا اثر محسوس نہ کیا جائے،اس

لئے ماءقلیل بغیر تغیر وصف کے بھی نجاست کے گرنے سے ناپاک ہوجاتا ہے،اور بعض دفعہ اختلاط کی وجہ سے ناپاک پر پاکی کا حکم بھی لگ جاتا ہے، جیسے ماءقلیل ناپاک تھااوراس میں اتنا پانی ملا دیا گیا کہ کثیر کی حد میں داخل ہوگیا تو یہاں ناپاک پانی کے ساتھ پاک پانی کا اختلاط ہی اس کے پاک ہونے کا باعث ہوگیا۔

’’تجزیہ‘‘ یہ ہے کہ کسی شئ کے ایک جزء کو نکال لیا جائے اس کی وجہ سے ناپاک چیز پاک نہیں ہوسکتی ،اس کی نظیر فقہاء کے اس قول میں ملتی ہے کہ اگر فضلات سے اٹھنے والے بخارات چھت یا دیوار وغیرہ پر جم جائے اور یہ قطرات کپڑے یا جسم پر لگ جائے تو کپڑے اور جسم پر ناپاک ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔

’’وإن ارتفع بخار الكنيف أى الخلاء أو بخار المربط أى المكان الذي تربط فيه الدواب وتروث كالإصطبل فاستجمد ذلك البخار أى جمع فى الكوة التى فى السقف أو الجدار أو استجمد فى الباب ثم ذاب الجمد وقطر على أحد فأصاب ثوبه أو بدنه فإنه نجس لأن ذلك الجمد جمع من أجزاء النجاسة‘‘.

(حلبی/۱۹۳)

دیکھئے فضلات کے کثیف اجزاء سے سیال اجزاء کی علیحدگی ہورہی ہے، اس کے باوجود ناپاک ہونے کا حکم باقی ہے۔

تیسری صورت ’’تحویل وانقلاب‘‘ کی ہے، کہ کوئی شئ اپنے اجزاءسمیت دوسری شئ بن جائے ،فقہاء نے اس کی کوئی واضح حد مقرر نہیں کی ہے، بلکہ زیادہ تر مثالوں پر اکتفاء کیا ہے کہ اس سلسلہ میں فقہاء کے یہاں جو مثالیں ملتی ہیں ان کو سامنے رکھنا مناسب ہوگا۔

(نوازل فقہیۃ معاصرہ:ص:۳۷۵،۳۷۶،ج:۲،ط:مؤسسۃ ایفا للطبع والنشر)

جیسا کہ اوپر آ گیا کہ انقلاب ماہیت میں مثالوں پر اکتفاء کیا گیا ہے، اس لئے کہ اس کا کوئی لگا بندھا اصول وضابطہ بیان کرنا مشکل ہے، اس لئے بعد میں آنے والے فقہاء نے بھی ان مثالوں سے اپنے طور پر انقلاب حقیقت و ماہیت کی وضاحت کرنے کی کوشش کی ہے، جس سے مختلف رائیں سامنے آئیں۔

تبدیل حقیقت وماہیت اور علماء ہند وپاک وفقہاء کی آراء:۔

چنانچہ مفتی کفایت اللہ صاحبؒ فرماتے ہیں:

انقلاب حقیقت سے حکم بدل جانے کے متعلق جو کچھ لکھا گیا ہے اس میں اتنی بات تو یقیناً ثابت ہے اور فقہاء کی تصریحات بھی اس کے متعلق آپ ملاحظہ فرما چکے کہ جب انقلاب حقیقت ہو جائے تو حکم بدل جاتا ہے، لیکن یہ بات ابھی تک قابل تحقیق ہے کہ انقلاب حقیقت سے مراد کیا ہے، تو واضح ہو کہ انقلاب حقیقت سے مراد یہ ہے کہ وہ شیٔ فی نفسہ اپنی حقیقت چھوڑ کر کسی دوسری حقیقت میں متبدل ہو جائے، جیسے شراب سرکہ ہو جائے یا خون مشک بن جائے، یا نطفہ گوشت کا لوتھڑا وغیرہ وغیرہ کہ ان صورتوں میں شراب نے فی نفسہ اپنی حقیقت خمریہ اور خون نے اپنی حقیقت دمویہ اور نطفہ نے اپنی حقیقت منویہ چھوڑ دی اور دوسری حقیقتوں میں متبدل ہو گئے، حقیقت بدل جانے کا حکم اسی وقت دیا جا سکتا ہے کہ حقیقت اولی منقلبہ کے آثار مختصہ اس میں باقی نہ رہیں جیسا کہ امثلۂ مذکورہ میں پایا جاتا ہے کہ سرکہ بن جانے کے بعد شراب کے آثار مختصہ بالکل زائل ہو جاتے ہیں۔

بعض آثار کا زائل ہو جانا یا بوجہ قلت آثار کا محسوس نہ ہونا موجب انقلاب نہیں، جیسا کہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ اگر آٹے میں کچھ شراب ملا کر گوندھ لیا جائے اور روٹی پکالی جائے تو وہ روٹی ناپاک ہے، یا گھڑے دو گھڑے پانی میں تولہ دو تولہ شراب یا پیشاب مل

جائے تو وہ پانی ناپاک ہے، حالانکہ روٹی یا پانی میں اس قلیل المقدار شراب کا کوئی اثر محسوس نہ ہوگا؛ لیکن چونکہ شراب نے ان صورتوں میں فی نفسہ اپنی حقیقت نہیں چھوڑی ہے اس لئے ناپاکی کا حکم باقی ہے، اور محسوس نہ ہونا بوجہ قلت اجزاء کے ہے چونکہ شراب کے اجزاء کم تھے اور آٹے کے زیادہ اس لئے وہ روٹی میں محسوس نہیں ہوتی، پس یہ اختلاط ہے نہ کہ انقلاب۔

اسی طرح حقیقت منقلبہ کی بعض کیفیات غیر مختصہ کا باقی رہنا مانع انقلاب نہیں، جیسے شراب کے سرکہ بن جانے کے بعد بھی اس کی رقت باقی رہتی ہے، یا صابون میں قدرے دسومت روغن نجس کی باقی رہتی ہے کیونکہ رقت حقیقت خمریہ کے ساتھ اور دسومت حقیقت دہنیہ کے ساتھ مختص نہیں ہے، پس انقلاب عین کی وجہ سے تبدل احکام کا حکم کرتے وقت بہت غور واحتیاط سے کام لینا ضروری ہے؛ کیوں کہ بسا اوقات انقلاب واختلاط میں اشتباہ پیش آجاتا ہے اور انقلاب کو اختلاط یا اختلاط کو انقلاب سمجھ لیا جاتا ہے۔ واللہ الموفق. (کفایت المفتی : کتاب الطہارت، چوتھا باب، ص: ۳۱۷، ج: ۲، ط: زکریا بکڈپو دیوبند)

حضرت مفتی صاحبؒ کی عبارت میں کئی ایک مثالوں پر اکتفاء کیا گیا ہے، لیکن کوئی لگا بندھا اصول یا ضابطہ کسی جگہ ذکر نہیں کیا ہے، فقہاء نے بھی مثالوں پر ہی اکتفاء کیا ہے، چنانچہ ذیل میں ان میں سے کچھ مثالیں ذکر کی جاتی ہے جن میں تبدیل ماہیت کو معتبر مان لیا گیا ہے:

- ہرن کا خون مشک بن جائے۔
- مردار نمک کی کان میں گر کر نمک بن جائے۔
- شراب سرکہ بن جائے۔
- لیڈ گوبر وغیرہ جل کر راکھ ہو جائے۔

- ناپاک تیل صابون میں مل جائے۔
- فضلات خشک ہوکراس کا اثر ختم ہوجائے۔
- نجاست زمین میں دفن کردی جائے اور مرور زمانہ سے اس کا اثر ختم ہوجائے اور مٹی بن جائے۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی صاحب نے یہ صورتیں وضاحت کے ساتھ ذکر فرمائی ہے۔(الفقہ الاسلامی وادلتہ:ص:۲۱۶،ج:۱)

علامہ ابن نجیمؒ نے انقلاب عین کوتطہیر کا ایک طریقہ ہونا ذکر گیا ہے،اس کے بارے میں وضاحت نہ کرتے ہوئے مثالیں ذکر کی ہے،البتہ مثالوں کے درمیان میں کہیں اتنی وضاحت کی ہے کہ بعض اجزاء کے منتفی ہونے سے حقیقت منتفی ہوسکتی ہے،یعنی بعض اجزاء کے انتفاء سے چیز پاک ہوسکتی ہےتو پھر کل اجزاء کے منتفی ہونے سے حقیقت کیوں منتفی نہ ہوئی؟اس کے بعدانہوں نے کئی ایک مثالیں ذکر کی ہے،وہ لکھتے ہیں:

والسابع انقلاب العين فإن كان في الخمر فلا خلاف في الطهارة، وإن كان في غيره كالخنزير والميتة تقع في المملحة فتصير ملحًا يؤكل . والسرقين والعذرة تحترق فتصير رمادًا تطهر عند محمد خلافا لأبي يوسف، وضم إلى محمد أبا حنيفة في المحيط ، وكثير من المشايخ اختاروا قول محمد. وفي الخلاصة: وعليه الفتوى. وفي فتح القدير: أنه المختار لأن الشرع رتب وصف النجاسة على تلك الحقيقة وتنتفي الحقيقة بانتفاء بعض أجزاءِ مفهومها فكيف بالكل، فإن الملح غير العظم واللحم فإذا صار ملحاً ترتب حكم الملح، ونظيره في الشرع النطفة نجسة وتصير علقة وهي نجسة وتصير مضغة فتطهر، والعصير طاهر فيصير خمرًا فينجس وصير خلًا فيطهر، فعرفنا أن استحالة العين تستتبع زوال الوصف المرتب عليها، وعلى قول محمد فرعوا الحكم بطهارة صابون

صنع من زيت نجس اهـ. وفي المجتبى: جعل الدهن النجس في صابون يفتى بطهارته لأنه تغير والتغيير يطهر عند محمد ويفتى به للبلوى . وفي الظهيرية : ورماد السرقين طاهر عند أبي يوسف خلافا لمحمد والفتوى على قول أبي يوسف وهو عكس الخلاف المنقول فإنه يقتضي أن الرماد طاهر عند محمد نجس عند أبي يوسف كما لايخفى. وفيها أيضا العذرات إذا دفنت في موضع حتى صارت ترابًا، قيل تطهر كالحمار الميت إذا وقع فى المملحة فصار ملحًا يطهر عند محمد. وي الخلاصة: فأرة وقعت في دن خمر فصار خلاً يطهر إذا رمي بالفارة قبل التخلل، وإن تفسخ الفارة فيها لايباح . ولو وقعت الفأرة في العصير ثم تخمر العصير ثم تخلل وهو لا يكون بمنزلة ما لو وقعت في الخمر وهو المختار، وكذا لو ولغ الكلب في العصير ، ثم تخمر ثم تخلل لا يطهر اهـ. وفي الظهيرية: إذا صب الماء في الخمر ثم صارت الخمر خلًا تطهر وهو الصحيح، وأدخل في فتح القدير التطهير بالنار في الاستحالة. (البحر الرائق: كتاب الطهارة ، باب الانجاس ،ص:٣٩٤،٣٩٥،ج:١،ط:دار الكتب العلميه بيروت)

ان کے علاوہ علامہ حلبیؒ نے بھی کئی ایک مثالیں ذکر کی ہے،ان تمام مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں استحالہ اور انقلاب کی بناء پر احکام میں تبدیلی ہوئی ہے،اور ان تمام مثالوں میں اس کے اجزاء بعض یا کلی طور پر بدل کر نئی چیز وجود میں آ گئی ہے۔

ایسی ہی مثالوں کو مدنظر رکھتے ہوئے کچھ حضرات نے کلی استحالہ ضروری سمجھا ہے جبکہ کچھ حضرات بعض اثرات واجزاء کے بدلنے پر اکتفاء کرتے ہیں۔

حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحبؒ فرماتے ہیں: قلب ماہیت تو یہ ہے کہ سابق حقیقت معدوم ہوکر نئی حقیقت ونئی ماہیت بن جائے ،نہ پہلی حقیقت وماہیت باقی رہے،نہ اس کا نام باقی رہے،نہ اس کی صورت وکیفیت باقی رہے،نہ اس کے خواص وآثار وامتیازات

باقی رہیں، بلکہ سب چیزیں نئ ہو جائیں، نام بھی دوسرا، صورت بھی دوسری، آثار، خواص بھی دوسرے، اثرات وعلامات اور امتیازات بھی دوسرے پیدا ہو جائیں، جیسے شراب سے سرکہ بنا لیا جائے۔ (منتخبات نظام الفتاویٰ: کتاب الطہارت، ص:۲۶، ۲۷، ج:۱، ط: اسلامک فقہ اکیڈمی، انڈیا)

حضرت مفتی نظام الدین صاحب کی رائے کے مطابق انقلاب ماہیت اور تبدیل حقیقت کا حکم صرف اسی وقت لگ سکتا ہے جبکہ اس چیز کا نام، صورت وہیئت، خواص واثرات اور رنگ، بو، مزہ سبھی چیزیں بدل جائے تب کہہ سکتے ہیں کہ تبدیل حقیقت وماہیت پایا گیا، جیسا کہ اوپر ذکر کردہ مثالوں میں ہوا کہ گوبر جل کر راکھ بن گیا اور ایسے ہی دوسری مثالیں تو اوپر ذکر کردہ تمام چیزیں بدل گئ۔

حکیم الامت حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں: فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ انقلاب حقیقت مطہر ہے لیکن انقلاب وصف مطہر نہیں۔ (امداد الفتاوی: کتاب الطہارت، نجاست کے احکام اور پاکی کا طریقہ، ص:۱۰۰، ج:۱، ط: زکریا بکڈپو دیوبند)

فقیہ الامت حضرت مولانا مفتی محمود حسن گنگوہیؒ فرماتے ہیں: تبدیل حقیقت صورت کے بدلنے سے ہوتا ہے نہ کہ حل ہو جانے سے، جیسا کہ پیشاب کا قطرہ پانی میں مغلوب اور حل ہو جاتا ہے، اور نہ اڑ جانے سے جیسا کہ کپڑے کو شراب میں بھگو کر دھوپ میں ڈال دینے سے شراب اڑ جاتی ہے، کوئی اثر نہیں رہتا ہے مگر کپڑا ناپاک ہی رہتا ہے۔

(فتاوی محمودیہ: کتاب البیوع، سوال نمبر:۳۲۴، ص:۲۹۲، ج:۱۱، ط: مکتبہ محمودیہ میرٹھ)

اوپر کی عبارت میں وصف کی تبدیلی پر انقلاب ماہیت کا فیصلہ کیا گیا ہے اور یہ بھی تنبیہ کی گئی ہے کہ تبدیل وتحلیل میں فرق ہے، لہذا چیزوں کے اختلاط یا ضم کے وقت اس کا بھی خیال رکھا جائے کہ ایک چیز دوسری چیز میں تبدیل ہو رہی ہے یا تحلیل وتجزیہ۔

اوپر کی عبارت کے پیش نظر نجس اشیاء تبدیلیٔ ماہیت کے مرحلہ سے نکل کر کسی دوسری

چیز کا نام اختیار کرلیں جو پاک ہوتو پھر پہلی چیز کو پاک گردانی جائے گی جیسے گوبر سے راکھ، خون سے مشک، مردار سے نمک اور فضلات سے مٹی بن جائے۔

فتاوی ہندیہ میں اس کی کئی ایک مثالیں ذکر کی ہے چنانچہ لکھتے ہیں:

منها الاستحالة: تخلل الخمر في خابية جديدة طهرت بالاتفاق ،كذا فى القنية . الخبز الذي عجن بالخمر لايطهر بالغسل ولو صب فيه الخل وذهب اثرها يطهر، كذا في الظهيرية. الرغيف اذا القى فى الخمر ثم صار الخمر خلا فالصحيح انه طاهر اذا لم يبق رائحة الخمر ، وكذا البصل اذا القى فى الخمر ثم تخلل لان مافيه من اجزاء الخمر صار خلا، هكذا فى فتاوى قاضيخان.....الحمار او الخنزير اذ وقع فى المملحة فصار ملحا او بئر البالوعة اذا صار طينا يطهر عند هما خلافا لابى يوسف . (فتاوى العالمگيرى: كتاب الطهارة، الباب السابع فى النجاسة واحكامه ، ص:٤٤،٤٥،ج:١،ط:مكتبه زكريا ديوبند)

البتہ کچھ ایسی مثالیں فقہاء نے ذکر کی ہیں جہاں دوسری چیز میں تبدیلی کے بعد بھی اس کو تبدیلی ماہیت شمار نہیں کیا ہے یا تو وہ تحلیل وتجزیہ ہوگا یا تبدیل کے بعد بھی وہ شئ نجس رہے گی جیسے فتاوی ہندیہ میں ذکر کیا ہے:

وان تفسخت فى الخمر ثم استخرجت ثم صار الخمر خلا لا يحل اكله ، وكذا الكلب اذا ولغ فى عصير ثم تخمر ثم تخلل لا يحل اكله لان لعاب الكلب قائم فيه، وانه لا يصير خلا ،كذا فى فتاوى قاضيخان. (٤٥/١)

مولانا عبدالحی لکھنویؒ فرماتے ہیں:

سوال:- اکثر ادویہ انگریزی از قبیل عرق جوولایت سے تیار ہوکر آتی ہیں، علی ہذا

بعضے اقسام بسکٹ کے جو بکس ٹین میں بند ہو کر فروخت کے لئے آیا کرتے ہیں، اس میں خلط وامتزاج شراب کا شبہ بیشتر بوجہ سرعت نفوذ سرعت تاثیر کے باوصف قلت مقدار کے جو خصائص شراب سے ہے، اور بھی بایں وجہ کہ اہل یورپ اکثر خوگر استعمال شراب کے دوائیں اور اس شراب کے بہرطور عادی ہوتے ہیں، ہوتا ہے اور بعضے ڈاکٹروں سے بعض عرقیات و بسکٹ میں اختلاط شراب کا سنا جاتا ہے، ایسے حال میں استعمال وتناول ان ادویہ و بسکٹ کا شرعًا از روئے فتویٰ کے بھی منع ہے یا تاوقتِ ثبوت یقینی جواز استعمال وتناول فتویٰ اور تحرز واجتناب تقوی ہوگا۔

جواب:- جب یقین یا ظن اختلاطِ شراب وغیرہ کا ہووے اس وقت استعمال ان چیزوں کا ممنوع ہوگا ورنہ نفس جوام بطور فتوے کے اور اجتناب بطور تقویٰ کے ہوگا۔ واللہ اعلم

تاڑی کے خمیر والے بسکٹ استعمال کرنا:۔

سوال:- جو نان یا بسکٹ تخمر بخمیر تاڑی ہو جو منجملہ مسکرات ہے اس کا کھانا جائز ہے یا حرام؟ علمائے کلکتہ نے فتویٰ اس کے جوازِ اکل کا دیا ہے؛ لہٰذا اکثر عوام بے تکلف اس کو کھاتے ہیں اور نہیں کھانے والے پر عجب کرتے ہیں، لہٰذا جواب اس مسئلہ کا مفصلا بتقریر عام فہم مستند بسند کتب معتبرہ حنفیہ درکار ہے۔

جواب:- بمذہب مفتی بہ جتنے اشربہ اور اشیاء سیالہ مسکر ہیں وہ سب نجس ہیں اور ایک قطرہ بھی ان کا حرام ہے، اگرچہ نشہ نہ پیدا کرے، بقول رسول اللہ ﷺ ما اسکر کثیرہ فقلیلہ حرام .اخرجہ ابوداود والترمذی وابن ماجہ وغیرھم.

رمز الحقائق شرح کنز الدقائق میں شیخ الاسلام بدرالدین محمد عینی لکھتے ہیں:

قال محمد والائمة الثلثة: کل ما اسکرہ کثیرہ فقلیلہ حرام من ای نوع

كان لقوله ﷺ كل مسكر خمر و كل مسكر حرام رواه مسلم. وعن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ: ما اسكر كثيره فقليله حرام رواه احمد و ابن ماجه والدارقطنی و صححه والفتویٰ علی قول محمد انتهیٰ .

اور فتاویٰ بزازیہ میں ہے: جملة انواع النجاسات خمسة وعشرون الخمر و ماعداه من الاشربة الحرمة . انتهیٰ .

اور شرح جامع صغیر حسامی میں ہے: هل هی ای الاشربة وراء الخمر مثل الخمر فی النجاسة عن اصحابنا فيه روايتان فی احدی الروايتين نجاسة غليظة تمنع اذا زاد علی قدر الدرهم وفی رواية اخری خفيفة مقدرة بالكثير الفاحش .انتهی.

ہر گاہ ان عبارات سے حرمت اور نجاست تاڑی کی ثابت ہوئی، پس ثابت ہو گیا کہ بسکٹ و نان پاؤ وغیرہ کے خمیر میں تاڑی مخلوط ہو، کھانا اس کا ناجائز ہوگا مثل خمیر خمر کے۔

فتاویٰ قاضی خان میں ہے: بخلاف الدقيق اذ عجن بالخمر و خبز فانه يكون نجسا و تطهر . انتهیٰ

اور فتاوی عالمگیریہ میں ہے: اذا عجن الدقيق بالخمر لا يوكل . انتهیٰ

اس وجہ سے کہ جب تاڑی اور خمر دونوں نجس ہیں پس اس کے خلط سے وہ مخلوط بھی نجس ہوگا اور کھانا اس کا حرام ہوگا اور قیاس اس کا سرکہ تاڑی یا شراب پر باطل ہے، اس وجہ سے کہ سرکہ میں انقلاب حقیقت ہو جاتا ہے اس وجہ سے حکم طہارت وحلت کا دیا جاتا ہے بخلاف تاڑی اور شراب کے کہ اس میں انقلاب ماہیت نہیں ہوتا بلکہ بسبب خلط اور طبخ کے کمال التصاق ہو جاتا ہے، واللہ اعلم۔ (فتاویٰ مولانا عبدالحی : مسائل متفرقہ، سوال نمبر: ۸۳۸، ۸۳۹، ص: ۵۳۵، ط: مکتبہ تھانوی، دیوبند)

اس سے معلوم ہوا کہ کھانے پینے کی اشیاء میں محرمات کی آمیزش کے بعد جو شکل بنتی

ہے اس کو انقلاب ماہیت کا درجہ نہیں دیا گیا ہے بلکہ محض خلط اور امتزاج کا اور اس پر حرمت کا حکم رکھا ہے۔

اوپر کی تفصیلات کے بعد احقر کی رائے یہ ہے کہ اشیاء حرام ونجس کی حرمت ونجاست کا تعلق ان کی ذوات سے ہوگا، اگر وہ اشیاء طبعی اثر کے تحت اپنی اصل حقیقت اور ماہیت تبدیل کردے تو وہ سابق حکم بھی تبدیل ہوجائے گا البتہ اس میں انسانی فعل یا جدید تدابیر استعمال میں نہ لائی گئی ہو۔

اس کے بعد تبدیلیٔ ماہیت کی حقیقت یہ سمجھ میں آتی ہے کہ ان اشیاء کے خصوصی اوصاف بدل جائے، جن اوصاف پر ان کی شناخت موقوف ہے، اور جو اوصاف تبعی ہیں جن پر اشیاء کی شناخت موقوف نہ ہو اس کی تبدیلی سے حکم متأثر نہ ہونا چاہئے۔

(جواب نمبر:۳) جانوروں سے نکلنے والی کن غلاظتوں کی بوائکر مشینوں کے ذریعہ صفائی کی جاتی ہے؟ ان مشینوں سے صفائی کا طریقۂ کار کیا ہوتا ہے؟ صفائی میں اور کون کونسی چیزیں استعمال کی جاتی ہے، ماہرین سے اس کی کچھ معلومات حاصل کرکے سوال نامہ کے ساتھ ارسال ہوتی تو جواب میں مزید آسانی رہتی۔

آج کل کچھ غلاظتوں کی صفائی کرکے انہیں الکحل اور جلاٹین میں استعمال کرتے ہیں ،بعض سامانوں میں خنزیر اور مردار جانوروں کی چربیاں ملائی جاتی ہے، بعض جگہ جانوروں کی غذا کے لئے جانوروں وغیرہ کے فضلات اور آلائشوں کی آمیزش سے مصنوعی غذا بنائی جاتی ہے۔

چونکہ شریعت مطہرہ میں حرام وحلال امور واشیاء کی وضاحت بھی کی گئی ہے، جیسے سورۂ

مائدہ میں آیت نمبر:۳، ایسے ہی احادیث میں بھی بعض اشیاء کا تذکرہ کیا گیا ہے۔

اگر فضلات کی صفائی کر کے مصنوعی غذا تیار کی جاتی ہے تو ان ماکول وغیر ماکول اللحم جانوروں کے فضلات کے بارے میں حکم معلوم کرنا ضروری ہوگا۔

دوسری چیز یہ بھی قابل دریافت رہے گی کہ جانوروں کے خون، فضلات، الکحل اور خنزیر و مردار کی آلائشوں کو جن اشیاء میں آمیز کیا جاتا ہے وہ اپنی اصلی حالت پر باقی رہتا ہے یا ان میں تبدیلی آتی ہے۔

یہاں سوال نامہ میں جو سوال پیش کیا گیا ہے اس کے انداز سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کی صفائی کے بعد کسی چیز میں آمیز کا سوال نہیں ہے، بلکہ صرف یہ جاننا ہے کہ آلائشوں کا بوائلر مشینوں سے گذرنا تبدیلی ماہیت کا سبب ہوگا یا نہیں؟

احقر کی ناقص رائے یہ ہے کہ اس طرح بوائلر مشینوں سے ان آلائشوں پر جو گندگی، خون وغیرہ لگا ہوا ہے وہ صاف ہو جاتا ہے، اور وہ شئ بعینہ باقی رہتی ہے، ان میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں ہوتی لہذا اس میں تبدیلئ ماہیت کا حکم نہ ہونا چاہئے۔

(جواب نمبر:۴) اوپر کچھ مثالیں اس طرح کی آچکی ہے کہ چیز خشک ہو جائے اور اس کے بجائے دوسری شئ وجود میں آجائے تو حکم بدل جائے گا جیسے گوبر خشک ہو کر مٹی بن جائے تو اب وہ مٹی کا حکم حاصل کرے گا۔

جبکہ کچھ مثالیں ایسی بھی ہیں جہاں تبدیلی کے بجائے تحلیل وتجزیہ مانا گیا ہے، جیسے ایک آدمی کے کپڑے پر پیشاب کے قطرات یا اور کوئی ناپاک مائع لگ جائے اور وہ خشک ہو جائے تو اس سے تری اڑ گئی لیکن نجاست اور ناپاکی کا حکم نہیں بدلتا ہے، وہ کپڑا دھونا ضروری سمجھا جاتا ہے۔

رہا مسئلہ کیمیکل مادہ ملا کر اس کی بو اور ذائقہ بدل دینا؛ تو اس وقت بھی یہ بات ملحوظ رہے گی کہ اس سے پورے طور پر انقلاب ماہیت ہو جائے، اگر مابقیہ وہ خاصیتیں جن پر ان اشیاء کا وجود موقوف ہے وہ خاصیتیں ختم نہ ہو تو تبدیلیٔ ماہیت کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

(جواب نمبر:۵) حضرت مولانا مفتی سلمان صاحب منصور پوری لکھتے ہیں:

اگر چوہے کی مینگنی پکے ہوئے چاول یا سالن میں ملی تو یہ دیکھا جائے گا کہ وہ مینگنی ٹھوس ہے یا گھل گئی ہے، اگر ٹھوس ہے تو اسے نکال کر پھینک دیا جائے اور کھانا کھالیا جائے، اور اگر گھل گئی ہے تو جب تک اس کا رنگ یا ذائقہ کھانے میں ظاہر نہ ہو تو اس کھانے کو ناپاک نہیں کہا جائے گا، البتہ اگر اس کے اثرات ظاہر ہو جائیں مثلاً بو آنے لگے تو پھر کھانا ناپاک قرار دیا جائے گا۔

خبز وجد فی خلاله خرء فارةٍ کان الخرء صلبا رمی به وأکل الخبز، ولا یفسد خرء الفارة الدهن والماء والحنطة للضرورة الا اذا ظهر طعمه أو لونه فی الدهن ونحوه لفحشه وإمکان التحرز منه حینئذٍ. (درمختار)

اسی طرح اگر گیہوں کے ساتھ چوہے کی دو چار مینگنی پس گئیں تو آٹا ناپاک نہ ہوگا؛ لیکن اگر اتنی زیادہ مینگنی پس گئیں کہ اس کا رنگ یا ذائقہ ظاہر ہو گیا تو آٹا ناپاک ہو جائے گا۔

فی القهستانی عن المحیط: خرء الفارة لا یفسد الدهن والحنطة المطحونة مالم یتغیر طعمها، قال ابو اللیث: وبه نأخذ. (کتاب المسائل: کتاب الطہارۃ، نجاست وطہارت کا بیان، ص:۱۰۰، ج:۱، ط: فرید بکڈپو دہلی)

حضرت مولانا عبد الحی لکھنویؒ فرماتے ہیں:

سوال:۔ ایک یا دو مینگنی چوہے کی پلاؤ کی دیگ یا شیر برنج میں سے نکلے تو وہ کل

نجس ہے یا کسی قدر اور کسی نے لاعلمی سے کھایا تو کھانے والا عاصی ہوگا یا نہیں اور روٹی کا کیا حکم ہے جس روٹی میں مینگنی نکلے وہی نجس ہے یا کل روٹیاں اس آٹے کی؟

جواب:۔ جس روٹی میں مینگنی نکلے اگر وہ مینگنی سخت ہے وہ پھینک دی جاوے اور روٹی کھائی جاوے اور اگر بالکل مخلوط ہوگئی اور ریزہ ریزہ ہوکر مل گئی تو وہ روٹی نہ کھائی جاوے۔

فتاویٰ سراجیہ میں ہے:۔ خبز وجد فی خلاله سرقین فان کان علی صلابته یرمی ویو کل الخبز انتھیٰ .

باقی صرف ایک روٹی میں نکلنے سے اور روٹی اس آٹے کی کھانا منع نہیں ہے اور شیر برنج وغیرہ میں اگر مینگنی سخت نکلے اور بالکل مخلوط نہ ہوئی ہو تو بعض متاخرین نے فتویٰ دیا ہے کہ پھینک دی جائے اور وہ کھایا جاوے مگر مقتضائے احتیاط یہ ہے کہ نہ کھایا جاوے، **خزانۃ الروایات میں مذکور ہے:۔** فی العتابیة خرء الفارة نجس ومن المتأخرین من رخص فی الدھن وفی الطعام ان کان قلیلا لایفسدہ مالم یوجد ریحه او طعمه انتھیٰ .

واللہ اعلم . (فتاویٰ عبدالحی: باب الاکل والشرب، ص:۴۰۶، ۴۰۷، سوال نمبر:۶۶۵، ط: مکتبہ تھانوی دیوبند)

حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحبؒ فرماتے ہیں:۔

کیا فرماتے ہیں علماء دین اس مسئلہ کے متعلق کہ ہمارے   بسکٹ جو کہ کاغذ میں ملفوف تھے، ایک دم اچانک غلیظ پانی میں گر پڑے، فوراً ایک آدمی نے نیچے پہنچ کر اٹھا لئے، کھول کر دیکھا تو بعض پر چار، چھ دھبے یا ہلکی چھینٹیں تھیں اور بعض پر صرف کاغذ کی تری ہی پہنچی تھی، اب سوال یہ ہے کہ ان کے پاک کرنے کا طریقہ کیا ہے؟ کیا بسکٹوں کے تنور میں اس کو سینک کر پاک کر سکتے ہیں؟ بینوا بالدلیل توجروا عند الجلیل.

الجواب: محض سینکنے سے یہ بسکٹ پاک نہ ہوں گے، سینکنے سے نجاست کے اجزاءِ لطیفہ تو نکل سکتے ہیں مگر اجزاء ثقیلہ وکثیفہ کا اخراج نہ ہوگا، اس لئے یہ سوال بیکار ہے البتہ یہ طریقہ بہتر ہے کہ جس حصہ پر نجس پانی نجاست کا اثر (دھبہ وغیرہ) ہو اس کو کھرچ کر نکال دیا جائے اور بقیہ کو استعمال کرلیا جائے۔ (منتخب نظام الفتاوی: کتاب الطہارت، ص:۲۷، ج:۱، ط: اسلامک فقہ اکیڈمی)

ایسے ہی اگر شراب کو آٹے میں ملا کر گوندھ لیا جائے اور اس سے روٹی پکائی جائے تو اس صورت میں روٹی پاک نہ ہوگی بلکہ ناپاک ہی رہے گی، اس لئے کہ شراب نے اس مسئلہ میں فی نفسہ اپنی حقیقت کو چھوڑا نہیں ہے، محض قلت اجزاء یا مقدار کی کمی کی وجہ سے اس کے آثار محسوس نہیں ہو رہے ہیں۔

الموسوعۃ الفقہیہ میں ذکر کیا ہے: وقد اتفق الفقهاء على طهارة الخمر باستحالتها بنفسها خلا، ويختلفون فى طهارتها بالتخليل. (مادہ: استحالہ: ص:۲۱۳، ج:۳، ط: وزارة الاوقاف والشئوون الاسلاميه الكويت) **اور جیسا کہ اس مسئلہ کی وضاحت کفایت المفتی کے حوالہ سے بھی گذر چکی ہے۔**

ڈاکٹر وہبہ زحیلی فرماتے ہیں: والحنطة المطبوخة فى خمر لا تطهر ابدا على المفتى به. (الفقه الاسلامى وادلته: القسم الاول العبادات، القسم الثانى: النجاسة، المبحث الثالث كيفية تطهير النجاسة، ص:۳۸۶، ج:۱، ط: الھدی انٹرنیشنل دیوبند)

البتہ آپ نے ایک دوسری صورت بھی ذکر کی ہے کہ اگر خمر سے آٹا گوندھنے کے بعد اس میں سرکہ ڈالدیا گیا حتی کہ خمر کا اثر زائل ہوگیا تو پھر یہ پاک ہوجائے گا۔ ولو عجن خبز بخمر صب فيه خل حتى يذهب اثره فيطهر. (الفقه الاسلامى وادلته:

ص:۲۸٦،ج:۱)

علامہ فرید الدین دہلوی فرماتے ہیں: وذكر الحلوانی فی صلوته : ان الطعام اذا تغير واشتد تغيره يتنجس. (الفتاوى التاتارخانيه: كتاب الطهارة ، فصل فی معرفة النجاسات واحكامها، رقم المسئله: ۱۱۵۲، ص:٤٤٥،ج:۱،ط:مكتبه زكريا)

ان حوالہ جات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جامد اور سیال میں فرق ہونا چاہئے ،اگر شیئ جامد اشیاء مطبوخہ میں گرے جیسے مینگنی ،اور وہ ٹھوس ہے تو اس کو مع ماحولہ نکال دی جائے اور اگر وہ جامد شیئ ریزہ ریزہ ہوگئی اور رل مل گئی تو قلیل مقدار معفو عنہ قرار دی جائے جبکہ اس کا کوئی بھی اثر محسوس نہ ہو اور کثیر مقدار کی بناء پر مطبوخ ناپاک قرار دی جائے۔

رہا مسئلہ اس ناپاکی کے گرنے کا جو سیال ہے،تو روٹی میں خمر کی مثال ذکر کی گئی ،اگر خالص ناپاک چیز ہی رل مل گئی ہے تو وہ شیئ مطبوخ ناپاک رہے اور اگر اس میں سرکہ جیسی کوئی پاک چیز ڈال دی جائے جس سے شیئ نجس کا اثر زائل ہو جائے تو کہیں گے کہ اس نجس شیئ نے طاہر شیئ کا وجود اپنا لیا ہے اور اس میں انقلاب ہو گیا ہے جیسے خمر کے بعد آٹے میں سرکہ ڈال دیا گیا تو اب کہا جائے کہ وہ خمر ہی سرکہ بن گیا۔

اس طرح سیال ناپاکی گرنے کے بعد پانی ڈال دیا جائے اور جوش دے دیا جائے۔

خلاصۂ بحث

(۱) مختلف حوالہ جات اور عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ تبدیل ماہیت کی واضح تعریف کرنا مشکل ہے،اسی لئے فقہاء نے اس کی تعریف کے بجائے اس کی مثالوں پر اکتفاء کیا ہے ،اس اعتراف کے بعد اس کی حقیقت یہ سمجھ میں آتی ہے کہ اشیاء کے وہ خصوصی

اوصاف بدل جائے جن پر ان اشیاء کی شناخت موقوف ہے تو تبدیل ماہیت وحقیقت ہو جاتا ہے، اور جو اوصاف تبعی ہیں جن پر ان اشیاء کی شناخت موقوف نہ ہو اس کی تبدیل سے حکم متأثر نہ ہونا چاہیئے۔

(۲) اوپر ذکر کردہ صورت میں تبدیلی ماہیت کا فیصلہ ہوگا۔

(۳) ان غلاظتوں کو بوائلر سے صفائی کے بعد کسی چیز میں آمیز کا ذکر نہیں کیا ہے ،صرف اتنا ہی پوچھا ہے کہ اس طرح بوائلر مشین سے صفائی کی صورت میں وہ چیز تبدیل ماہیت کی حامل ہوگی یا نہیں؟ میری رائے میں چیز بعینہ باقی ہے، لہذا تبدیل ماہیت کا حکم نہ ہوگا۔

(۴) ہاں، خشک ہونے کے بعد دوسری شیئ وجود میں آجائے تو تبدیل ماہیت کا حکم ہوگا جیسے فضلہ خشک ہو کر مٹی بن گیا تو اب اس پر احکام زمین کے جاری ہوں گے، اور اگر سکھانے کے بعد اس کے وہ اوصاف باقی رہیں جس پر چیز کا وجود موقوف ہے تو تبدیل ماہیت نہ ہوگا اسی طرح کیمیکل کا حکم ہوگا۔

(۵) اس میں جامد اور سیال نجاست میں فرق ہونا چاہیئے، اگر جامد نجاست گر جائے تو ٹھوس رہنے کی صورت میں اس کو نکالدیا جائے، باقی شیئ ماکول پاک رہے گی اور اگر وہ جامد شیئ رل مل گئی اس کی وجہ سے رنگ، بو، مزہ میں تبدیلی نہیں آئی تو پاک رہے گی ورنہ ناپاک۔

اور سیال ناپاکی گر جائے تو پکنے کی وجہ سے وہ چیز پاک نہ ہوگی، کیونکہ اس صورت میں انقلاب نہیں ہوا ہے بلکہ اختلاط ہوا ہے، جیسا کہ حوالہ جات سے مصرح ہے۔

❖❖❖

سوال نامہ:

وطن اصلی سے تعلق باقی رکھتے ہوئے کسی اور مقام پر مستقل قیام کی صورت میں قصر واتمام کا حکم

کھانے پینے کی طرح رہائش بھی انسان کی بنیادی ضرورت ہے، اس لئے انسان عموما اپنی رہائش کے لئے مکان تعمیر کرتا ہے، اس میں اپنے اہل وعیال کے ساتھ رہتا ہے، اور انسان جہاں رہتا ہے اس جگہ اور اس آبادی سے اسے ایک انس سا ہو جاتا ہے، جسے انسان اپنا وطن قرار دیتا ہے، انسان کے لئے وطن اور مستقل قیام گاہ جس قدر ضروری ہے تقریبا اتنا ہی ضروری سفر اور نقل وحرکت بھی ہے، کیونکہ اس کی بہت سی ضروریات دوسرے مقامات سے متعلق ہوتی ہیں، اسی پس منظر میں شریعت اسلامی میں قیام اور سفر کے الگ الگ احکام مقرر کئے گئے ہیں اور فقہاء نے قرآن وحدیث کو سامنے رکھتے ہوئے انسان کی جائے رہائش کی درجہ بندی کی ہے اور اسے تین حصوں میں تقسیم کیا ہے: ایک وطن اصلی؛ جو آدمی کی اصلی قیام گاہ ہوتی ہے، البتہ اس کی تفصیل میں اختلاف پایا جاتا ہے، دوسرے: وطن اقامت؛ جس میں انسان کا قیام حنفیہ کے اقوال پر پندرہ دن یا اس سے زیادہ کا ہو، اس مدت کے سلسلہ میں فقہاء کی رائیں مختلف ہیں، تیسرے: وطن اقامت کی مدت سے کم قیام، یہ قیام بھی سفر ہی کے حکم میں ہے، وطن اصلی اور وطن اقامت کے درمیان بھی بعض احکام میں اختلاف ہے، لیکن نماز میں اتمام اور قصر کے لحاظ سے دونوں کا حکم یکساں ہے، یعنی وطن اصلی میں بھی اتمام کیا جائے گا اور وطن اقامت میں بھی۔

اس دور میں کسب معاش کے ذرائع کی وسعت کی وجہ سے ایک نئی صورت حال یہ پیدا

ہوئی ہے کہ بہت سے لوگ ملازمت وغیرہ کے لئے اپنے وطن اصلی سے تعلق باقی رکھتے ہوئے کسی اور جگہ اقامت اختیار کر لیتے ہیں اوران کا سال کا زیادہ تر حصہ اسی مقام پر گزرتا ہے،عید، بقرعید یا طویل تعطیلات میں وہ اپنے وطن اصلی کی طرف جاتے ہیں پھرلوٹ آتے ہیں ،زندگی کے اسباب بھی اسی دوسری جائے قیام میں بتدریج مہیا ہوجاتی ہیں، بلکہ بعض اوقات وطن اصلی سے زیادہ رہائشی سہولتیں یہاں میسر ہوتی ہیں،بعض لوگ یہیں مکان بھی بنالیتے ہیں ،بعض حضرات کرایہ کے مکان پر اکتفا کرتے ہیں، کچھ لوگ اہل وعیال کو چھوڑ کر تنہا مقیم ہوتے ہیں اور کچھ لوگ اہل وعیال کے ساتھ یہاں قیام پذیر ہوتے ہیں ،اس پس منظر میں چندسوالات آپ کی خدمت پیش ہیں:

(۱) مذکورہ جائے قیام کی حیثیت اگر وہاں مکان بنالیا جائے تو وطن اصلی کی ہوگی یانہیں اورکیا وطن اصلی میں تعدد ہوسکتا ہے؟

(۲) جن لوگوں نے مکان نہیں بنایا ہے،کرایہ کے مکان میں ہیں یاادارہ وکمپنی کی طرف سے دیئے گئے مکان میں ہوں اوراہل وعیال ساتھ رہتے ہوں، کیا ان کے حق میں یہ جگہ وطن اصلی کی طرح شمار کی جائے گی ،اگر ایسے لوگ کسی سفر کے بعد چند دن یہاں قیام کر کے دوبارہ سفر کا ارادہ رکھتے ہوں تو انہیں قصر کرنا چاہئے یا اتمام؟

(۳) اگراس جائے قیام میں کوئی آدمی تنہا رہ رہا ہو، بال بچے ساتھ نہ ہوں اورمکان بھی ذاتی نہ ہوتو اس کے لئے کیا حکم ہے؟

❖❖❖

وطن اصلی اور وطن اقامت میں قصر واتمام کا حکم

از:۔مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب حفظہ اللہ تعالی)

اسلام ایک ہمہ گیر مذہب ہے، جس نے زندگی کے تمام شعبوں کے لئے انسان کو ایسے مستحکم احکام ومسائل عطا کئے ہیں جس پر عمل پیرا ہوکر اللہ تعالی کی خوشنودی حاصل کی جاسکتی ہے، تاہم دیگر شعبہائے حیات کی طرح اس وقت کسب معاش کے ذرائع کی وسعت کی وجہ سے وطن اصلی کے سلسلہ میں کچھ نئی صورتیں پیدا ہوگئی ہیں، کیا ان تمام صورتوں میں وطن اصلی کا حکم عائد ہوگا یا نہیں؟ کیوں کہ شریعت میں مقیم ومسافر کے الگ الگ احکام مقرر کئے گئے ہیں اور فقہاء نے بھی قرآن وحدیث کی روشنی میں انسان کی جائے رہائش کی درجہ بندی کی ہے، چنانچہ اسی کے مطابق میں بھی اپنے مقالہ میں قصر واتمام کے موضوع پر پہلے چند باتیں بالترتیب ذکر کروں گا، پھر آخر میں خلاصہ جواب تحریر کروں گا۔

(۱) سفر کی لغوی تعریف۔(۲) سفر کی اصطلاحی تعریف۔(۳) سفر کی مسافت شرعی۔ (۴) قصر کا ثبوت قرآن کریم سے۔(۵) قصر کا ثبوت حدیث سے۔(۶) وطن کی تعریف اور اس کے اقسام۔ (۷) وطن اصلی ہونے کے اسباب ووجوہات۔(۸) وطن اصلی میں تعدد کا تصور۔(۹) مسافت سفر کہاں سے ہوگا؟

سفر کی لغوی تعریف:۔

سفر، یسفر، سفوراً کا معنی سفر کے لئے روانہ ہونا، مسافت طے کرنا، کوچ کرنا یا کوچ کے لئے نکلنا، جیسا کہ معجم الوسیط میں ہے: سفر أی خرج فلان للارتحال. (۴۳۲)

صاحب بحر نے بھی سفر کا لغوی معنی مسافت طے کرنا لیا ہے: والسفر لغة قطع المسافة من غير تقدير بمدة لانه عبارة عن الظهر. (البحر الرائق: ج/۲،ص/۲۲٦)

والسفر لغة: قطع المسافة من غير تقدير والمراد سفرخاص وهو الذى تتغير به الاحكام من قصر الصلاة واباحة الفطر... (رد المحتارعلى الدرالمختار: ج/۳،ص/۹۹۹)

سفر کی اصطلاحی تعریف:۔

سفر شرعی دراصل تین شرطوں پر موقوف ہے، پہلی شرط یہ ہے کہ سفر کم ازکم اتنی دور کا ہو جس کو پیادہ (پیدل) چلنے والے تین دن میں طے کرسکیں، دوسری شرط یہ ہے کہ شروع ہی سے تین دن کا ارادہ ہو، تیسری شرط یہ ہے کہ سفر کا قصد کر لینے سے مسافر نہ ہوگا بلکہ اپنی بستی سے باہر نکلنے پر مسافر کے احکام جاری ہوں گے۔ (احکام سفر: ۳۵، از مفتی شفیع صاحبؒ)

ان ہی باتوں کی طرف علامہ شامیؒ بھی سفر اور مسافر کی تعریف کرتے ہوئے اشارہ کرتے ہیں، جو شخص تین منزل کی مسافت (۴۸رمیل) کا ارادہ کرے وہ راستہ میں قصر کرے گا۔

من خرج من عمارة موضع اقامته قاصداً مسيرة ثلاثة ايام و لياليها بالسير الوسط مع الاستراحات المعتادة صلى الفرض الرباعى ركعتين. (شامی: ج:۲،ص:۱۲۱)

صاحب اعلاء السنن رقمطراز ہیں: جو شخص تین منزل ۴۸رمیل مسافت طے کرنے کا ارادہ کرے وہ شرعاً مسافر ہے: من اراد قطع مسيرة ثلاثة ايام ولياليها فهو مسافر حتما عند الشرع. (ج:۷،ص:۲۳٦-۲۳۸)

قصر کا ثبوت قرآن کریم سے:۔

قصر کا ثبوت کتاب وسنت سے ہے، یہاں قرآن کریم کی ایک آیت نقل کی جارہی

ہے جس سے جواز قصر اور اس کے احکام ثابت ہوتے ہیں، ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وإذا ضربتم فی الأرض فلیس علیکم جناح اَن تقصروا من الصلوٰۃ ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا. (سورہ نساء: ۱۰۱)

اور جب تم سفر کرو ملک میں تو تم پر گناہ نہیں کہ کچھ کم کرو نماز میں سے اگر تم کو ڈر رہے کہ ستائیں گے تم کو کافر۔

اس آیت سے ظاہر ہوتا ہے کہ قصر کی نماز کا حکم شریعت میں خوف کی حالت میں ہے؛ اگر چہ اس سے یہ بات ثابت نہیں ہے کہ (نماز قصر) امن کی حالت میں بھی مشروع ہے۔

علامہ قرطبی لکھتے ہیں: وإنما القصر المذکور فی القرآن إذا کان سفرا وخوفا واجتمعا فلم یبح القصر فی کتابه الا مع هذین الشرطین. (تفسیر قرطبی ج/۳، ص/۳۰۲) امام رازیؒ نے اس آیت سے قصر مراد لیا ہے، وهو قول الجمهور أن المراد منه القصر . (تفسیر الفخر الرازی: ج/٦، ص/۱۷۱)

قصر کا ثبوت حدیث سے:

لیکن قصر کا ثبوت صحیح احادیث سے ہے کہ امن کی حالت میں بھی مسافر کے لئے قصر کی اجازت ہے۔

یعلیٰ بن امیّہ سے روایت ہے: قلت لعمر: ما لنا قصر وقد امنا ؟ فقال: سألت رسول الله ﷺ فقال: صدقة تصدق الله بها علیکم فاقبلوا صدقته. (مسلم شریف: ج:۱ ، ص:۲٤۱)

یعلیٰ بن امیہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عمرؓ سے پوچھا کہ امن کی حالت میں ہمارے لئے قصر کا کیا حکم ہے؟ انہوں نے فرمایا کہ اس بارے میں رسول اللہ ﷺ سے میں نے عرض کیا تھا، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ یہ (قصر) ایک صدقہ ہے جو

اللہ تعالی نے تم کو عطا فرمایا ہے تو اس صدقہ کو قبول کرو۔

مذکور حدیث میں قصر کو صدقہ فرمایا ہے، اور جہاں کسی کو مالک کرنے کا احتمال ہی نہ ہو وہاں تصدق کرنے کا معنی ہوتا ہے محض ساقط کر لینا، تو قصر جب تصدق ہوا اور قصر سے کسی چیز کی تملیک نہیں ہوتی لامحالہ دو رکعت کو ساقط کر دینا ہی مراد ہوگا۔ (تفسیر مظہری: ج:۳، ص:۱۵۵)

اس بات پر سب متفق ہیں کہ حضور ﷺ نے ہجرت کے بعد اہل مکہ کے ساتھ بحیثیت امام کے چار رکعت والی نماز پڑھی اور دو رکعتوں کے بعد سلام پھیر دیا، پھر لوگوں کی طرف مخاطب ہو کر فرمایا کہ: اتموا صلاتكم فانا قوم سفر : یعنی تم لوگ اپنی اپنی نمازیں پوری کر لو، میں مسافر ہوں۔

مسلم شریف میں ہے: حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مدینہ میں ظہر کی نماز چار رکعت اور ذوالحلیفہ میں عصر کی نماز دو رکعت ادا کی، عن انس بن مالك ان رسول الله ﷺ صلى الظهر بالمدينة اربعا وصلى العصر بذى الحليفة ركعتين. (ج:١، ص:٢٤٢)

عن ابن عباسؓ قال فرض الله الصلوة على لسان نبيكم فى الحضر اربعا وفى السفرركعتين وفى الخوف ركعة (مسلم شريف: ج:١، ص:٢٤١)

قصر کا ثبوت اجماع سے:

قصر کا ثبوت اجماع سے بھی ہے، اس پر علماء کا اتفاق ہے، جیسا کہ صاحب الفقہ علی المذاہب الاربعہ نے ذکر کیا ہے: ثبت قصر الصلاة بالكتاب والسنة والاجماع ... هذا وقد اجمعت الامة على مشروعية القصر. (كتاب الفقه على المذاهب الاربعة :ج:١، ص:٤٤٢)

سفر کی شرعی مسافت:

قرآن وحدیث میں قصر کی کوئی حد بیان نہیں کی گئی ہے، البتہ رسول اللہ

ﷺ کے بعد صحابہ، تابعین اور ائمہ علماء نے امت کی آسانی کے لئے اپنے اپنے اجتہاد کے ذریعہ غور وفکر کے بعد مسافت قصر کی حد مقرر کی ہے، حضرت امام ابوحنیفہؒ سے کئی روایات ہیں مگر صحیح اور راجح قول یہ ہے کہ میلوں کے ذریعہ تحدید نہ کی جائے بلکہ تین دن میدانی علاقہ میں پیدل چل کر جس قدر انسان مسافت بآسانی طے کرسکتا ہے وہی مسافت شرعی ہے، اس لئے محققین علماء ہند نے میلوں کی تعیین اڑتالیس (۴۸) میل انگریزی، مسافت قصر قرار دیدی ہے، جیسا کہ درمختار میں ہے:

من خرج من عمارة موضع اقامته ..... قاصدا مسيرة ثلاثة ايام ولياليها صلى الفرض الرباعی ركعتين. (درمختار:ج:۳،ص:۵۹۹)

آثار السنن میں ہے: جو شخص تین منزل مسافت کی نیت سے اپنی آبادی سے باہر نکلا وہ شرعاً مسافر ہے، اس کے ذمّہ قصر لازم ہے؛ اخبرنا سعد بن عبيد الطائی ... ...قال: سألت عبدالله بن عمر رضی الله عنهما: الى كم تقصر الصلاة؟ فقال: اتعرف السويداء ؟ قال: قلت: لا ولكنى قد سمعت بها. قال: هى ثلث ليال قواصد فإذا خرجنا اليها قصرنا الصلاة (ج:۱،ص:۲۶۳)

امام رازی نقل کرتے ہیں: واعلم أن اصحاب أبی حنيفة عولوا فی تقدير المدة بثلاثة ايام على قوله عليه السلام يمسح المسافر من ثلاثة ايام وهذا يقضى أنه إذا لم يحصل المسح ثلاثة أن لا يكون مسافر فإذا لم يكن مسافرلم يحصل المشروعة فی السفر. (ج:٦، ص:٢١)

فتاوی تاتارخانیہ میں ہے: سفر کی ادنی مدت تین دن تین رات ہے، چاہے سواری کے ذریعہ سفر کرے یا پیدل، قال علماء نا: أدنا مسيرة ثلاثة ايام ولياليها .... لسير الابل ومشى الاقدام وهوالسيرالوسط والمعتاد الغالب. (ج:۲،ص:۵۱۰)

وطن اصلی کی تعریف:

وطن کی تین قسمیں ہیں: وطن اصلی، وطن اقامت اور وطن سکنی، یہاں وطن اصلی کی تعریف نقل کی جاتی ہے، فقہاء نے وطن اصلی کی تعریف مختلف صورتوں میں کی ہے، کسی نے آبائی وطن (جہاں آدمی کی ولادت ہوئی ہے) کو وطن اصلی سے تعبیر کیا ہے، اور کسی نے ایسی جگہ کو وطن قرار دیا ہے جہاں مستقل اہل وعیال کے ساتھ رہنے کا ارادہ ہو یا وہ جگہ جہاں مستقل زندگی گزارنے کا قصد ہو اور وہاں سے کوچ کرنے کا ارادہ نہ ہو۔

درمختار میں ہے: (الوطن الاصلی) هو موطن ولادته أوتاهله أوتوطنه ، يبطل بمثله إذا لم يبق له بالاول اهل فلو بقی لم يبطل بل يتم فيهما. (درمختارمع هامش علی ردالمحتار: ج:٢،ص:٦١٤)

علامہ ابن نجیم وطن اصلی کی تعریف قلم بند کرتے ہیں: الوطن الاصلی هو وطن الانسان فی بلدة أوبلدة أخری اتخذها داراً وتوطن بها مع اهل وولده وليس من قصده الارتحال عنها بل التعيش بها. (بحر.. :ج:١، ص:٥١٢)

صاحب نور الایضاح لکھتے ہیں: وطن اصلی وہ جگہ ہے جہاں پیدا ہوا ہو، جہاں شادی کی ہو اور جہاں زندگی بسر کرنے کا ارادہ ہو۔ الوطن الاصلی هوالذی ولد فيه أوتزوج اولم يتزوج وقصد التعيش لا الارتحال. (١٠٩)

ڈاکٹر وہبہ زحیلی تحریر کرتے ہیں: الوطن الاصلی :هو الذی ولد فيه أوتزوج اولم يتزوج وقصد التعيش فيه لا الارتحال. (الفقه الاسلامی وادلته:ج:٢، ص:٣٤٢)

وطن اقامت:۔ وہ ہے جہاں پندرہ دن یا اس سے زیادہ دن قیام کی نیت کر کے مقیم ہو جائے۔

وطن سکنی:۔ وہ ہے جس میں مسافر پندرہ دن سے کم ٹھہرنے کی نیت کرے جیسا کہ

فتاوی الوالوالجیہ میں وضاحت کی گئی ہے:

الاوطان ثلاثة : وطن اصلی وهو الذی یستقر فیه المرأ واهله، ووطن الاقامة :وهو ان ینوی المسافر اللبث فیه خمسة عشر یوما ، ووطن السکنی : وهو الذی أن یقیم فی المرحلة أقل من خمسة عشر یوماً. (الفتاوی الوالوالجیه: ج:١،ص:١٣٥، تاتارخانیه:ج:١، ص:٥١٢)

وطن اصلی ہونے کے اسباب ووجوبات:۔

وطن اصلی کی تعریف کئی فتاوی کی کتابوں کے حوالہ کے ساتھ اوپر نقل کی گئی ہے، اس سے مجموعی اعتبار سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ وطن اصلی کا اطلاق تین جگہوں پر ہوتا ہے، ایک وہ جگہ جہاں انسان کی ولادت ہوئی ہے، جب تک انسان وہاں رہتا ہے وہ جگہ اس کے حق میں وطن اصلی شمار ہوتی ہے۔

دوسری وہ جگہ جہاں انسان شادی کرتا ہے اور وہیں اہل وعیال کے ساتھ مستقل رہتا ہے، یہ جگہ بھی اس کے حق میں شرعاً وطن اصلی شمار ہوتی ہے۔

تیسری وہ جگہ ہے جو جائے ولادت اور جائے نکاح کے علاوہ کسی دوسری جگہ پر اہل وعیال کے ساتھ مکان بنا کر یا کرایہ کے مکان میں مستقل رہتا ہے اور وہاں سے کوچ کرنے کا ارادہ نہیں ہوتا ہے تو یہ جگہ بھی وطن اصلی شمار ہوگی ،اور اس پر مقیم کے احکام عائد ہوں گے، جیسا کہ علامہ ابن نجیم نے وطن اصلی کے اسباب ہی کی طرف اشارہ کیا ہے: الوطن الاصلی هو وطن الانسان فی بلده أوبلده أخری اتخذها دار اوتوطن بها مع اهل وولده ولیس من قصده الارتحال عنهما بل التعیش بها۔(ج:٢،ص:٢٣٩)

وطن اصلی میں تعدد ہوسکتا ہے؟

عام طور پر یہ بات مشہور ہے کہ وطن اصلی دوسرے وطن اصلی سے باطل ہوجاتا ہے

،لیکن فقہاء نے اس میں ایک قید لگائی ہے، وہ یہ ہے کہ دوسری جگہ آباد ہو جانے کے بعد پہلے وطن سے اہل وعیال کو بھی نئے وطن میں منتقل کرلیا ہو، بلکہ بعض لوگوں نے ایک شرط اور رکھی ہے، سامان وجائیداد بھی منتقل کر چکا ہو تب پہلے وطن کی وطنیت باطل ہو جائے گی۔

چنانچہ صاحب درمختار نے لکھا ہے: (الوطن الاصلی) هو موطن ولادته أوتأهله أوتوطنه (يبطل بمثله) اذا لم يبق له بالاول أهل ،فلو بقى لم يبطل بل يتم فيهما. (الد رالمختارعلى هامش ردالمحتار :ج:٢ ، ص:٦١٤)

فتاوی عالمگیری میں ہے: وطن اصلی وطن اصلی سے باطل ہو جاتا ہے جب کہ پہلے وطن سے اپنے اہل وعیال کے ساتھ منتقل ہو گیا ہو اور اس صورت میں جب کہ پہلے وطن سے اہل وعیال کو منتقل نہیں کیا، لیکن دوسرے شہر میں بھی اہل بنالیا تو اس کا پہلا وطن باطل نہیں ہوگا اور دونوں ہی مقامات پر وہ نماز پوری پڑھے گا، ويبطل الوطن الاصلى بالوطن الاصلى إذا انتقل عن الاول بأصله وأما اذا لم تنتقل بأهله ولكنه استحدث اهلا ببلدة أخرى فلا يبطل وطنه الاول ويتم فيهما. (ج:١، ص: ١٤٢)

علامہ ابن ہمامؒ رقمطراز ہیں: وطن اصلی کے باطل قرار پانے کے لئے دو شرطیں ہیں: ایک تو یہ کہ دوسری جگہ وطن بنالیا ہو، دوسری شرط یہ ہے کہ پہلے وطن سے اہل وعیال کے ساتھ منتقل ہو کر بے تعلق ہو جائے، اگر ایسا نہ ہو مثلا دوسری جگہ وطن بنالیا، شادی کر لی اور رہنے لگا، لیکن پہلی جگہ بھی اہل وعیال ہیں تو دونوں ہی مقامات پر اتمام کرے گا، (قوله فانتقل عنه واستوطن غيره قيد بالامرين فإنه إذا لم ينتقل عنه بل استوطن آخر بأن اتخذ اهلا له فى الاخرفإنه يتم فى الاول كما يتم الثانى. (فتح القدير: ج:٢، ص:٤٠-٤١)

دوسری صورت یہ ہے کہ وطن اول میں اہل وعیال کو نہیں رکھتا ہے، لیکن وہاں اپنا

رہائشی مکان اور زمین وغیرہ ہے تو اس صورت میں بھی فقہاء کی دو رائیں ہیں، ایک رائے یہ ہے کہ جب اہل وعیال نہیں رہتے تو وہ وطن باقی نہیں رہا، لیکن دوسرا قول یہ ہے کہ اس صورت میں بھی اس کی وطنیت باقی رہے گی اور اسے نماز پوری پڑھنی ہوگی، اور یہی قول راجح معلوم ہوتا ہے، اسی قول کی طرف امام محمدؒ کا بھی رجحان ہے۔ فتاوی ہندیہ میں ہے: لو انتقل بأهله ومتاعه الى بلد وبقى له دور وعقار فى الاول، قيل: بقى الاول وطنا له واليه اشار محمد رحمه الله فى الكتاب. (ج:۱، ص:۱٤۲)

اور علامہ ابن نجیم کا رجحان اسی کی طرف ہے: وكثير من المسلمين المستوطنين فى البلاد ولهم دور وعقار فى القرى البعيدة منها فيضيفون بها بأهلهم ومتاعهم فلا بد من حفظها أنها وطنان له لا يبطل أحد هما بالآخر.

(البحرالرائق: ج:۲، ص: ۲۳۹)

اسی طرح علامہ ابن عابدین شامیؒ کا رجحان وطن اصلی کے تعدد کے سلسلے میں ہے، انہوں نے لکھا ہے کہ جب وطن اول میں اس کے اہل وعیال نہیں رہتے تو محض رہائشی مکانات اور اراضی کی وجہ سے وطن اصلی باقی نہیں رہے گا، کیوں کہ اعتبار اہل وعیال کا ہے گھر کا نہیں ہے، جیسے کوئی شخص کسی شہر میں شادی کر کے مستقلاً رہنے لگے تو اگر چہ اس کا ذاتی مکان وہاں نہ ہو وہ شخص مقیم شمار ہوگا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ ایسی صورت میں جب تک کہ اس کا رہائشی مکان اور اراضی موجود ہیں تو اس کا وطن برقرار رہے گا، فان ماتت زوجته فى احداهما وبقى له فيها دور وعقار؛ قيل: لا يبقى وطنا له إذ المعتبر الاهل دون الدار، كما لو تأهل ببلدة واستقرت سكنا له وليس له فيها دار وقيل: تبقى ..... قوله (اذا لم يبق له بالاول أهل) أى وان بقى له فيه عقار، قال فى النهر: ولو نقل أهله

ومتاعه وله دور في ا لبلد لا تبقى وطنا له وقيل : تبقى ؛ بل يتم فيهما. (ردالمحتار : ج:۲، ص: ٦١٤)

غرض مذکورہ بالا بحث وتحقیق اور فقہاء کے اقوال وآراء کی روشنی میں یہ بات واضح ہوئی کہ وطن اصلی میں تعدد ہوسکتا ہے (یعنی وطن اصلی کا دوجگہ ہونا ممکن ہے) اور حسب ذیل صورتوں میں دو وطن اصلی ہونے کے امکان ہیں:

(۱) اگر کوئی شخص اپنے وطن اصلی سے بیوی بچے اور سامان لے کر دوسری جگہ رہنے لگا ہے، مستقل رہائش اختیار کرلی ہے تو دوسری جگہ وطن اصلی بن گئی، لیکن اگر وہ شخص کبھی کبھی گرمی وسردی یا عید وبقرعید کے موقع پر پہلے وطن اصلی بھی جاتا ہے تو اس کے لئے دونوں جگہیں وطن اصلی شمار ہوگی جیسا کہ الکفایہ میں ہے:و كثير من المسلمين المستوطنين في البلاد لهم د ور وعقار في القرى البعيدة منها فيضيفون بها بأهلهم ومتاعهم فلا بد من حفظها أنهما وطنان لا يبطل احدهما بالآخر. (الكفايه مع الفتح القدير : ج/ ۲، ص/ ۱۸)

(۲) جب کسی نے پہلے وطن سے اپنے اہل وعیال کو منتقل نہیں کیا لیکن دوسرے شہر میں بھی اہل بنالیا ہے تو اس کا پہلا وطن باطل نہیں ہوگا، اور دونوں ہی مقامات پر وہ نماز پوری پڑھے گا۔ (حوالہ سابق فتاوی ہندیہ: ج:۱،ص:۱۴۲)

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے اہل وعیال اور سامان لے کر دوسرے شہر چلا گیا لیکن اس کا گھر اور اس کی اراضی پہلے شہر میں باقی ہے تو اس صورت میں بھی قول راجح کے اعتبار سے وطنیت باقی رہے گی، جس کی طرف امام محمدؒ نے اشارہ فرمایا ہے:۔

لوانتقل بأهله ومتاعه الى بلد وبقى له دور وعقارفي الاول، قيل: بقى الاول وطنا له واليه اشار محمد في الكتاب. (الفتاوى الهنديه:ج:۱، ص:۱٤۲)

(۴) چوتھی صورت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی جائے اقامت سے بیوی کے وطن منتقل ہوجائے، اور یہیں اہل وعیال کے ساتھ مستقل رہتا ہے، کبھی کبھی آبائی وطن بھی جاتا ہے تو وہ شخص دونوں جگہوں پر اتمام کرے گا۔ چنانچہ اسی کی طرف ڈاکٹر وھبہ زحیلی کا بھی رجحان ہے۔

إذا انتقل من محل الاقامة الدائمة كمركز الوظيفة اليوم الى موطن آخر له فيه زوجة ..... لانه فى هذه الحالة يكون له موطنان و كل منهما وطن اصلى له. (الفقه الاسلامى وادلته :ج:۲، ص:۳۴۲)

خلاصۂ جواب

(۱) جہاں لوگ ملازمت کرتے ہیں اگر وہاں مکان بنا کر اہل وعیال کے ساتھ مستقل رہتے ہیں تو وہ مذکورہ جائے قیام ان کے حق میں وطن اصلی کی ہوگی۔

(۲) جولوگ اہل وعیال کے ساتھ کرایہ کے مکان میں یا ادارہ وکمپنی کی طرف سے دیئے گئے مکان میں رہتے ہیں تو ان کے حق میں بھی یہ جگہ وطن اصلی کی طرح شمار کی جائے گی ،اگر یہ لوگ کسی سفر کے بعد چند دن یہاں قیام کر کے دوبارہ سفر کا ارادہ رکھتے ہیں تو انہیں اتمام کرنا چاہئے۔

(۳) اگر جائے قیام میں کوئی آدمی تنہا رہا ہے، اہل وعیال ساتھ میں نہیں رہتے تو وہ جگہ اس کے لئے وطن اصلی شمار نہیں ہوگی، چاہے مکان ذاتی ہو یا کرایہ کا ہو، ہاں اگر ایسا شخص ہے جس کے اہل وعیال کسی حادثہ میں ختم ہو گئے ہوں، اب دوسری جگہ پر مکان بنا کر ملازمت کرتا ہے اور وہیں مستقل رہتا ہے، اہل وعیال نہیں ہے، تب بھی اس کے حق میں یہ جگہ وطن اصلی شمار ہوگی۔

مسافت سفر کا شمار کہاں سے ہوگا؟

اس سلسلہ میں عام طور پر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جب کوئی شخص اڑتالیس/۴۸ میل (یعنی سوا ستتر کیلومیٹر) کے سفر کا ارادہ کر کے اپنی قیام گاہ سے روانہ ہوکر اپنی بستی سے آگے چلا جائے تب وہ شخص نماز قصر پڑھے گا۔اگر کوئی شخص شہر (اپنی بستی) سے روانہ ہوا جب تک ادھر کے مکانات سے گذر نہ جائے جدھر سے وہ (سفر پر) روانہ ہوا ہے؛ وہ مسافر نہیں ہوگا اور اسے قصر کی اجازت نہیں ہوگی۔

قال قاضی خان : اذا جاوز المقيم عمران مصره مسيرة ثلثة أيام ولياليها بسير الابل أو مشی الاقدام يلزمه قصر الصلوة ويرخص له ترك ا لصيام ،أما شرط مجاوزة الاقدام لأن السفر فعل فلا يوجد بمجرد ا لنية. (ج/١،ص/٧٦)

شامی میں ہے: (من خرج من عمارة موضع اقامته) أراد بالعمارة مايشمل بيوت الاخبية لان بها عمارة موضعها. (ردالمحتارعلی الدرالمختار : ج/٢ ، ص/ ٥٩٩)

بہرحال فقہاء کرام نے رخصت واتمام کے سلسلے میں جو بحث کی ہے اس کے مجموعہ سے یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ مبدأ ومنتہاء سفر کا آغاز بھی اسی نقطہ سے ہوگا ،جس سے احکام سفر کا آغاز ہوتا ہے،جیسا کہ فتاوی قاضی خان اور درمختار کی عبارت سے ظاہر ہے لیکن اس نقطہ کا اعتبار کرتے ہوئے ایسی چھوٹی بستی اور مختصر آبادی والے چھوٹے چھوٹے گاؤں وقصبات میں عرفا مسافت سفر کی تعیین میں فرق نہیں سمجھا جاتا جہاں مسافت سفر کا آغاز بستی کے انتہاء ابنیہ سے ہی سمجھا جاتا ہے ،جس کی بناپر علماء اور اہل افتاء کی رائے یہی ہے کہ مبدأ ومنتہاء مسافت سفر بھی ابنیہ بلد کے آخری عمارت سے شروع ہوگا ،جیسا کہ شامی اور فتاوی ہندیہ میں مذکور ہے ،مگر ان لوگوں کے حق میں مبدأ احکام سفر کا اعتبار مذکورہ نقطہ نظر سے کرنے میں بڑی

دقت ودشواری ہوگی، جولوگ بمبئی، کلکتہ اور دہلی جیسے بڑے شہروں میں رہتے ہیں جہاں شہر کی تمام آبادی ایک کنارہ سے دوسرے کنارے تک تجاوز کرنے میں سو کیلومیٹر یا اڑتالیس میل سے زیادہ کا فاصلہ ہو، اس لئے مناسب ہوتا ہے کہ مبدأ اور منتہاء سفر کو ایسی شرطوں پر معلق کیا جائے جن کا لحاظ چھوٹے گاؤں میں رہنے والوں کے لئے اور بڑے شہر میں رہنے والوں کے لئے سہل اور آسان ہو جائے اور دونوں کو سفر کی رخصت بھی حاصل ہو جائے اور کسی پر گراں بھی نہ ہو، ارشاد خداوندی ہے: لایکلف الله نفسا الا وسعها (بقره) اور فقہی قاعدہ بھی ہے: المشقة تجلب التيسير. (الأشباه والنظائر) کیوں کہ مبدأ سفر کے لئے جمیع بیوت بلد سے تجاوز کی شرط فقہاء نے جو رکھی ہے اس کا ثبوت کسی حدیث وآثار سے نہیں ہے اور نہ عبارۃ النص سے، تاہم اس مراجعت وتلاش کے بعد یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جس طرح مسافت سفر کی تعیین میں لوگوں کا عرف فیصل ہے اسی طرح اس کے مبدأ ومنتہاء کی تعیین میں بھی عرف ہی فیصل ہوگا، کہ سفر کے واسطے نکلنے والا شخص سفر کی نیت سے اپنے گھر سے نکل جائے تو لوگوں کے عرف وعادت میں اس کے سفر کا آغاز جس مقام سے سمجھا جاتا ہے وہی مقام مبدأ سفر ہوگا اور جس مقام کو اس کے سفر کا نقطہ انتہاء سمجھا جاتا ہو وہی اس کا منتہاء سفر ہوگا۔

جیسا کہ علامہ ابن نجیمؒ اور علامہ ابن ہمامؒ نے لکھا ہے کہ مبدأ سفر اور منتہاء سفر میں دراصل عرف وعادت کا اعتبار ہے:

كذا لو سافر فى البر الى موضع فى يوم أو يومين وانه بسير الابل والمشى المعتاد ثلاثة ايام يقصر اعتبارا للسير المعتادة .... ثم يعتبر فى كل ذلك السير المعتادة فيه وذلك معلوم عند الناس فيرجع اليهم عند الاشباه .

(ج/١،ص/٩٤)

فتح القدیر میں ہے:قوله فيما يليق بحاله وهو ان ثلاثة فيه إذا كانت الرياح معتدلة وإن كانت تلك المسافة بحيث تقطع فى البر بيوم كما فى الجبل يعتبر كونه من طريق الجبل بالسير الوسط ثلاثة ايام ، ولو كانت تقطع من طريق السهل بيوم فالحاصل ان تعتبر المدة فى أى طريق اخذ فيه .

مبدأ ومنتہاء سفر کے سلسلے میں علامہ ابن تیمیہ کی رائے بھی لائق اعتبار ہے، وہ تحریر کرتے ہیں کہ شریعت کے کچھ احکام وہ ہیں جن کی صفت اور حدود قرآن وحدیث سے متعین ہیں جیسے صلاۃ ،زکوۃ ،صیام، حج ، ایمان ، اسلام، سفر، نفاق وغیرہ ،بعض وہ الفاظ ہیں جن کی توضیح لغت کے ذریعہ ہوتی ہے، جیسے الشمس ،القمر ،السماء اور بعض وہ اصطلاحات ہیں جن کی تعریف وتوضیح کی بنیاد عرف وعادت د پر مبنی ہے جیسے نکاح، بیع ، قبضہ، درہم ودینار وغیرہ۔

الاسماء التى علق الله بها الاحكام فى الكتاب والسنة منها ما يعرف حده ومسماه بالشرع فقد بينه الله ورسوله كاسم الصلوة والزكاة والصيام والحج والايمان والكفر، ومنه ما يعرف حده باللغة كا لشمس والقمر..... ومنه ما يرجع حده الى عادة الناس وعرفهم فيتنوع بحسب عاداتهم كاسم البيع والنكاح والقبض .... نحو ذلك من الاسماء التى لم يحد ها الشارع بحد ولا لها حد واحد يشترك فيه جميع اهل اللغة بل يختلف قدره وصفته باختلاف عادات الناس. (فتاوى ابن تيمية:ج/١٩، ص/ ٢٣٥)

مذکورہ بالا بحث اور فقہاء کی آراء کی روشنی میں یہ بات واضح ہوتی ہے کہ سفر کے مبدأ اور منتہا کی تعیین میں لوگوں کے عرف ہی معتبر ہوں گے جس طرح مسافت سفر کی تعیین میں لوگوں کا عرف فیصل ہے؛ البتہ شہر اور گاؤں وقصبہ کے عرف میں فرق ہوگا، اور دونوں کے عرف کا اعتبار ہوگا۔

خلاصۂ جواب

الف ۔: چوں کہ سفر کے مبدأ و منتہا میں لوگوں کے عرف معتبر ہیں اسلئے اگر وہ شخص ایسی جگہ جانے کے ارادہ سے گاؤں سے نکلا تھا جہاں تک سفر کی مسافت پوری ہو جاتی ہے یعنی (اس کے گھر اور دوسری جگہ کے درمیان ۴۸ میل کی مسافت ہو جاتی ہے) تو گھر سے نکلنے کے بعد جیسے ہی وہاں جانے کے لئے گاڑی پکڑ لے ویسے ہی وہ مسافر ہو گیا ،لیکن اگر ۴۸ میل کی مسافت طے کرنے کے بعد بھی وہ شہر کے حدود سے باہر نہیں نکلا ہے اور نہ اس کے آگے جانے کا ارادہ ہے تب بھی اس پر مسافر کے احکام جاری ہوں گے اور نماز میں قصر کرے گا۔

ب ۔: اگر اس کے گھر کے پاس سے ۴۸ میل یا اس سے زیادہ کا فاصلہ ہو جاتا ہے تو اسے قصر کی اجازت ہو گی گر چہ وہ جگہ شہر کی انتہائی حدود سے ۴۸ میل کے فاصلے پر نہیں ہو۔

❖❖❖

سوال نامہ:

مفطرات صوم اور عصر حاضر کے بعض مسائل

اسلام کے ارکان خمسہ میں سے ایک اہم رکن روزہ ہے، روزہ صبح صادق سے غروب آفتاب تک اکل وشرب اور جماع سے رکے رہنے کا نام ہے، اکل وشرب کا لفظ معروف ہے اور عام آدمی بھی اس کے متبادر مراد ومفہوم سے واقف ہے، کھانے اور پینے میں بنیادی طور پر حلق کے راستہ سے قابل خورد ونوش اشیاء انسان کے معدہ تک پہنچتی ہیں، فقہاء نے اس کو سامنے رکھتے ہوئے اجتہاد سے کام لے کر اکل وشرب کے دائرہ کو وسیع فرمایا ہے اور کسی بھی چیز کے فطری منافذ کے ذریعہ جوف معدہ یا جوف دماغ تک پہنچنے کو ناقض صوم قرار دیا ہے۔

اس پس منظر میں قدیم فقہاء نے ناک، کان، آنکھ اور آگے اور پیچھے کے راستہ سے جسم میں داخل ہونے والی اشیاء سے روزہ ٹوٹنے اور نہ ٹوٹنے کا ذکر کیا ہے، نیز ان میں سے بعض صورتوں میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے بھی پایا جاتا ہے، فقہاء نے عام طور پر فطری منفذ اور غیر فطری منفذ کے درمیان فرق کیا ہے، اس بات کو بھی ملحوظ رکھا گیا ہے کہ داخل ہونے والی شئ جوف میں جا کر قرار پذیر ہوتی ہے یا نہیں ہوتی؟ نیز اس پر بھی بحث کی گئی ہے کہ مجوف اعضاء سے کون سے اعضاء مراد ہیں؟ اس موضوع کا تعلق ایک حد تک طب اور علم التشریح سے بھی ہے، مثلاً دماغ کو قدیم اطباء جوف مانتے تھے، غالباً اسی پس منظر میں فقہاء نے جوف دماغ اور جوف بطن کا ذکر کیا ہے، لیکن موجودہ دور میں سائنسداں جوف دماغ کے قائل نہیں ہیں، یعنی وہ دماغ کے اندر کوئی ایسا مجوف حصہ نہیں مانتے جس میں داخل ہو کر کوئی شئ ٹھہر جائے اور قرار پذیر ہو۔

میڈیکل سائنس کی ترقی اور طریقہ علاج میں بعض اختراعات نے کچھ نئے مسائل پیدا کردیئے ہیں، جن پر قرآن وحدیث کے ارشادات اور سلف صالحین کے مقرر کئے ہوئے اصول واجتہادات کی روشنی میں غور وفکر کرنے کی ضرورت ہے، اسی طرح کے چند سوالات آپ کی خدمت میں پیش ہیں:

(۱) امراض قلب سے متعلق بعض دوائیں وہ ہیں جنہیں نگلا نہیں جاتا بلکہ زبان کے نیچے دبا کر کھایا جاتا ہے، اگر روزہ کی حالت میں اس طریقہ پر مذکورہ دوا کا استعمال کیا جائے اور اس دوا کو یا لعاب میں مل جانے والے اس کے اجزاء کو نگلنے سے بچا جائے تو اس کا کیا حکم ہوگا، یہ مفسد صوم ہوگا یا نہیں؟

(۲) جن لوگوں کو تنفس کا مرض ہو انہیں بعض اوقات انہیلر استعمال کرنا پڑتا ہے، انہیلر کے ذریعہ ہوا اور اس کے ساتھ دوا - جو غالباً سفوف کی شکل میں ہوتی ہے - کا نہایت مختصر جزو پھیپھڑے تک پہنچایا جاتا ہے، گویا یہ جاتا تو حلق کے راستہ ہی سے ہے لیکن معدہ میں نہیں جاتا بلکہ پھیپھڑے میں جاتا ہے، کیا روزہ کی حالت میں اس کا استعمال درست ہوگا؟

(۳) بعض دوائیں بھاپ کے ذریعہ اندر لی جاتی ہیں، اس کا ایک سادہ طریقہ تو وہی ہے جو قدیم زمانہ سے چلا آرہا ہے کہ ابلتے ہوئے گرم پانی میں دوا ڈال دی جاتی ہے اور اس سے نکلنے والی بھاپ کو ناک اور منہ کے ذریعہ کھینچا جاتا ہے، آج کل اس کے لئے بعض مشینی طریقے بھی ایجاد ہوئے ہیں، کیا اس طرح بھاپ کا لینا درست ہوگا؟

(۴) موجودہ دور میں جسم کے اندر دواؤں کے پہنچانے کی ایک صورت انجکشن کی اختیار کی گئی ہے، جو جسم کے مختلف حصہ میں لگائے جاسکتے ہیں، انجکشن کے ذریعہ دوا کسی خاص حصہ میں بھی پہنچائی جاتی ہے اور رگوں میں بھی پہنچائی جاتی ہے، تاکہ خون کے

ساتھ پورے جسم میں اس کی رسائی ہوجائے ، پھر بعض انجکشن محض دوا کی ضرورت پوری کرتے ہیں اور بعض وہ ہیں جو جسم کی غذا کی ضرورت پوری کرتے ہیں ، پس انجکشن کے ذریعہ جسم کے اندر دوا پہنچانا یا جسم کی غذائی ضرورت کو پوری کرنا مفسد صوم ہے یا نہیں یا اس سلسلہ میں کچھ تفصیل بھی ہے؟

(۵) جسم میں نمکیات کی کمی کو پورا کرنے اور غذا سے مطلوبہ قوت فراہم کرنے کے لئے ''گلوکوز'' چڑھایا جاتا ہے، یہ چونکہ ایک حد تک غذا کا متبادل ہے اس لئے اس سے بھوک کا احساس کم ہوجاتا ہے اور بھوک کی وجہ سے پیدا ہونے والی کمزوری سے بھی آدمی محفوظ رہتا ہے ،روزہ کی حالت میں کیا اس طرح گلوکوز کا استعمال درست ہوگا، جبکہ یہ فطری منفذ سے داخل نہیں کیا جاتا،لیکن اس کی وجہ سے ترک اکل وشرب سے پیدا ہونے والی کیفیت بھی انسان کے اندر متحقق نہیں ہوتی۔

(۶) بعض سیال یا غیر سیال دوائیں پیچھے کے راستہ سے اندر پہنچائی جاتی ہیں، اسی طرح بواسیر کے مرض میں اندرونی مسوں پر مرہم لگایا جاتا ہے اور امراض معدہ کی تحقیق کے لئے بعض آلات بھی داخل کئے جاتے ہیں، یہ صورتیں روزہ کے لئے مفسد ہوں گی یا نہیں؟

(۷) آگے کی راہ سے بھی بعض اشیاء اندر تک پہنچائی جاتی ہیں، جیسے مرد وعورت کے جسم میں مثانہ تک نلکی پہنچائی جاتی ہے،بعض امراض میں خواتین کی شرمگاہ میں سیال یا جامد دوا رکھی جاتی ہے، یا مرض کی تحقیق کے لئے بعض آلات رحم تک پہنچائے جاتے ہیں، یہ صورتیں ناقض صوم ہیں یا نہیں؟

❖❖❖

مفطر صوم کی بعض شکلیں اوران کا حکم

از:۔ مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب)

امساك عن الاكل والشرب والجماع من طلوع الفجر الى غروب الشمس کوشرعاً صوم کہتے ہیں،لہذا یہ تینوں روزہ کے رکن ہوئے،اب اگران میں خلل پایا جائے یعنی کھانے ،پینے یا جماع کا بجائے امساک کے وجود پایا جاوے تو وہ مخل بالصوم ومفسد صوم ہوگا؛ چاہے وہ خلل صورۃً ومعنیً ہو یا صرف صورۃً ہو یا صرف معنیً ہو۔(۱) صورۃً ومعنیً ہونے کا مطلب یہ ہے کہ معتادطریقہ سے کوئی ایسی چیز جس کا تعلق بدن کی صلاحیت کے ساتھ ہے، جوف دماغ یا جوف بطن تک پہونچائی جائے ،دماغ میں جوف کا وجود چاہے مختلف فیہ ہو یا بالفرض وجود ہی نہ ہو پھر بھی ہمارے ان مسائل پر کوئی فرق نہیں پڑتا کیونکہ بقول علامہ کاسانیؒ وعلامہ نجیم مصریؒ دماغ اور بطن کے درمیان ایک منفذ ہے لہذا جو چیز دماغ میں پہونچے گی وہ بالضرور بطن میں پہونچے گی ،(۲) جو چیز جوف میں جارہی ہے اس کا استقرار شرط ہےاور استقرار کا مطلب یہ ہے کہ وہ چیز جوف میں غائب ہوجائے،اس کا کوئی حصہ خارج میں نہ رہےاور نہ ہی کسی خارجی چیز کے ساتھ اسکا اتصال ہو،ہاں اگر یہ جوف میں داخل ہونے والی چیز پرتری یادواوغیرہ ہوتواس صورت میں روزہ فاسد ہوجائے گا،وعلى هذا الاصل يبنى بيان ما يفسد الصوم وينقضه وذلك بالأكل والشرب والجماع سواء كان صورةً ومعنىً او صورةً لا معنىً اومعنىً لا صورةً. (بدائع :ج:۲، ص:۹۰)

وكذا وصل الى الدماغ لانه له منفذًا الى الجوف فكان بمنزلة زاوية من زوايا الجوف. (بدائع: ج/۲، ص/۹۳)

والتحقيق ان بين جوف الرأس وجوف المعدة منفذاً اصلياً فما وصل الى جوف الرأس يصل الى جوف البطن. (شامی : ج/۲،ص/۴۰۳)

(۳) صرف معنیً کا یہ مطلب ہے کہ غیر معتاد طریقہ سے کوئی شئ مافیہ صلاح البدن دماغ یا پیٹ میں پہونچائی جائے۔

اب انہی اصولوں کی روشنی میں ہم مسئولہ صورتوں کا جائزہ لیتے ہیں:۔

(جواب نمبر:۱) امراض قلب میں مستعمل دوا جسے صرف زبان کے نیچے دبایا جاتا ہے نگلا نہیں جاتا تو ظاہر ہے کہ جب نہ اسے نگلا جائے نہ لعاب میں ملنے والے اجزاء کو نگلا جائے تو یہ مفسد صوم نہیں ہے، نہ صورۃً نہ معنیً، پھر بھی احتیاط اولی ہے کہ اس صورت میں اپنے روزہ کو خواہ مخواہ معرض فساد میں لانا ہے کہ ہر مریض اس کا خیال نہیں رکھ سکتا۔اور اگر اس کے اجزاء لعاب میں مل کر نیچے چلے جاتے ہیں تو یہ مفسد صوم ہے۔ اومص إهليل بخلاف نحو سكر اى بان مضغها فدخل البصاق حلقه ولا يدخل من عينها فى جوفه لا يفسد صومه. (شامی: ج/۲، ص/ ۳۹۶)

(جواب نمبر:۲) انہیلر کی جو صورت ذکر کی ہے کہ اس میں دوا بھی ڈالی جاتی ہے پھر وہ ناک سے ہو کر پھیپھڑے تک پہونچتی ہے تو یہ مفسد صوم ہے، کیونکہ مافیہ صلاح البدن مخارق اصلیہ سے جوف میں پہونچائی گئی، رہ گئی یہ بات کہ وہ تو پھیپھڑے میں پہونچی ہے نہ کہ معدہ میں تو فقہاء کی مختلف عبارات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جوف سے وہ پیٹ مراد لیتے ہیں جس میں معدہ، گردے، پھیپھڑے، آنت سب شامل ہیں کیونکہ لوبان، عود وغیرہ کی دھونی کا جو مسئلہ بیان کیا ہے ظاہر ہے اسے بھی تو سونگھا ہی جاتا ہے اور سونگھنے کا تعلق سانس کی نلی سے ہے نہ کہ کھانے کی نلی سے اور سانس کی نلی پھیپھڑے تک ہی جاتی ہے نہ کہ معدہ میں؛ پھر بھی وہ مفسد صوم ہے۔اسی طرح نیزہ وغیرہ کے جو مسائل بیان کئے ہیں وہاں پیٹ کا

ذکر کیا ہے، معدہ ،پھیپھڑے وغیرہ کی تفصیل نہیں کی ہے ،نیز احتقان کی صورت میں بھی تو دوا آنت میں جاتی ہے سیدھی معدہ میں نہیں جاتی لہذا چاہے یہ دوا پھیپھڑے میں پہونچی ہے پھر بھی مفسد صوم ہے۔ نیز یہ بھی جاننا چاہیئے کہ عامۃً مسائل شرعیہ کی بنیاد ایسی چیزوں پر رکھی گئی ہے جسے عام آدمی سمجھ سکے اور عمل کر سکے جیسے چاند وغیرہ کے مسائل ،فلکی وطبی باریکیاں عوام کی دسترس سے باہر ہے اور باہر نہ ہوتو دشوار تو ضرور ہے لہذا ایسی چیزوں پر مسائل کی بنیاد نہیں رکھ سکتے۔

وما وصل الى الجوف او الى الدماغ من المخارق الاصلية كالانف والاذن والدبر بان استعط او احتقن او اقطر فى اذنه فوصل الى الجوف او الى الدماغ فسد صومه. (بدائع :ج/۲،ص/ ۹۳)

(او طعن برمح فوصل الى جوفه) وان بقى فى جوفه كما لو القى حجر فى الجائفة او نفذ السهم من الجانب الآخر ولو بقى النصل فى جوفه فسد. (شامی :ج/۲،ص/۳۹۷)

(جواب نمبر:۳) بھاپ کے ذریعہ دوا کا اندر لینا چاہے سادہ طریقہ سے ہو یا مشین سے ہوجبکہ وہ ناک کے ذریعہ بھاپ کے ساتھ اندر پہونچ جاتی ہے تو یہ صورت مفسد صوم ہے جیسے کہ لوبان ،عود، اگربتی وغیرہ سونگنے کی صورت میں روزہ نہیں رہتا۔

لو ادخل حلقه الدخان اى بأى صورةٍ كان الادخال حتى لو تبخر ببخور فآواه الى نفسه واشتمّه ذاكراً لصومه افطر .... الى قوله لوضوح الفرق بين هواءٍ طيب بريح المسك وشبهته وبين جوهر دخان وصل الى جوفه بفعله.

(شامی : ج/۲، ص/۳۹۵)

(جواب نمبر:۴) وہ انجکشن جو سیدھا پیٹ میں مارا جائے جیسے کتّے کے کاٹنے کے

وقت یا سیدھا دماغ میں لگایا جائے اس سے تو روزہ ٹوٹ جاتا ہے بقیہ انجکشنوں سے روزہ نہیں ٹوٹتا خواہ انجکشن غذائی ہو یا دوائی، البتہ بغیر ضرورت کے غذائی انجکشن لینا کراہت سے خالی نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں اظہار ضجر ہے۔

(جواب نمبر:۵) گلوکوز چڑھانے سے بھی روزہ میں کوئی فساد نہیں آئے گا چاہے غذاءً ہو یا دواء کو ملا کر ہو مگر یہ بھی بلاضرورت نہ چڑھائے کیونکہ اسمیں بھی اظہار ضجر ہے ۔(وان وجد طعمه فی حلقه)لان الموجود فی حلقه اثر داخل من المسام الذی هو خلل البدن والمفطر انما هو الداخل من المنافذ. (شامی: ج/ ۲، ص/ ۳۹۵)

(جواب نمبر:٦) ﴿۱﴾ دواء کا پیٹ میں پہونچانا چاہے سیال ہو کہ غیر سیال جبکہ وہ اندر پہونچائی ہے تو یہ مفسد صوم ہے۔ ﴿۲﴾ بواسیر کے مسوں پر جو دواء رکھی جائے وہ مفسد صوم نہیں ہے کیونکہ یہ مقام حقنہ سے بہت نیچے ہے اور فاصل مقام حقنہ ہے۔ ﴿۳﴾ امراض معدہ کی تحقیق کے لئے جو آلات اندر اتارے جائیں اگر وہ تر نہیں ہے، نہ اس پر کوئی دواء لگی ہوئی ہے تو یہ مفسد صوم نہیں، ورنہ مفسد صوم ہے۔ او ادخل اصبعه فيه ای دبره او فرجها ولو مبتلة فسد.(شامی :ج/۲، ص/۳۹۷) اوداوٰی جائفة اوآمّة فوصل الدواء حقيقةً اشار الی ان ما وقع فی ظاهر الرواية من تقييد الافساد بالدواء الرطب مبنی علی العادة من انه يصل والا فالمعتبر حقيقة الوصول. (شامی :ج/۲،ص/۴۰۲) ولو بالغ فی الاستنجاء حتی بلغ موضع الحقنة فسد. (شامی:ج/۲،ص/۳۹۷، امدادالفتاوی ج/۲،ص/۱۴۹، مع حاشیہ مفتی شفیع صاحبؒ)

(جواب نمبر:۷) آگے کی راہ میں جہاں تک دوا وغیرہ ڈالنے کا مسئلہ ہے تو مرد کی شرمگاہ میں دوا وغیرہ ڈالنے سے روزہ فاسد نہ ہوگا کیوں کہ محقق قول کے مطابق اس کے اور جوف کے درمیان منفذ نہیں ہے، البتہ عورت کی فرج داخل میں دوا وغیرہ پہونچانے

سے روزہ فاسد ہوجائے گا، رہی بات رحم میں آلات وغیرہ داخل کرنے کی تو اگر ان آلات پر پانی، محلول یا دوا وغیرہ نہیں لگائی گئی ہے تو روزہ فاسد نہ ہوگا، ورنہ فاسد ہوجائے گا،

او اقطر فی احلیله ماءً ودهناً وان وصل الی المثانة علی المذهب وا ما فی قبلها فسد اجماعاً لانه کالحقنة. (د رمع الرد : ج:۲، ص: ۴۰۰)

ولو ادخلت قطنة ان غابت فسد وان بقی طرفها فی فرجها الخارج لا، ان استقرار الداخل فی الجوف شرط للفساد. (د رمع الرد : ج:۲،ص:۳۹۷)

او ادخل اصبعه الیابسة فیه ای دبره او فرجها ولو مبتلة فسد لبقاء شئ من البلة فی الداخل. (شامی : ج:۲،ص: ۳۹۷)

❖❖❖

سوال نامہ:

سونے اور چاندی کا نصاب

شریعت نے زکوۃ کے لئے ایک مقررہ مقدار کو معیار بنایا ہے ،جس کو اصطلاح میں نصاب کہا جاتا ہے، یہ غنا کا بھی پیمانہ ہے اور فقر کا بھی ،یعنی اس نصاب کے مالک ہونے کی وجہ سے زکوۃ واجب ہوتی ہے اور اسی نصاب کے بقدر مال کے مالک ہونے پر وہ مصرفِ زکوۃ بننے سے محروم ہوتا ہے ؛ گویا استحقاق زکوۃ اور حرمان زکوۃ دونوں کے لئے کسی قدر فرق کے ساتھ یہی معیار ہے۔

پھر اموال زکوۃ میں بعض تو وہ ہیں جو بجائے خود انسانی ضرورت کو پورا کرتے ہیں، جیسے: اجناس اور حیوانات ،اور بعض وہ ہیں جو انسانی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے وسیلہ بنتے ہیں، جیسے: سونا اور چاندی ،پہلی قسم کی چیزوں کی قیمتوں میں اتار چڑھاؤ سے زیادہ فرق نہیں پڑتا ؛ کیوں کہ قیمت کے گھٹنے اور بڑھنے سے اس کی افادیت اور نافعیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا ؛ لیکن سونے اور چاندی کی حیثیت ذریعۂ تبادلہ کی ہے ؛ اس لئے اس میں اس کی قدر اور قوت خرید کی بڑی اہمیت ہے۔

رسول اللہ ﷺ نے صراحۃً سونے اور چاندی کا نصاب مقرر فرمایا ہے ،حضور ﷺ کے زمانہ میں بھی اور آپ ﷺ کے بعد بھی طویل عرصہ تک سونے اور چاندی کی قوت خرید اور قدر یکساں تھیں ؛ لیکن اب دونوں میں بڑا فرق ہوگیا ہے ،مثلا اس وقت ساڑھے سات تولہ سونے کی قیمت ایک لاکھ سے اوپر ہے اور ساڑھے باون تولہ چاندی کی قیمت دس ہزار سے کچھ اوپر ہے ،اس طرح ان دونوں نصاب کی قدر میں کوئی مناسبت نہیں

رہی، وجوب زکوۃ کے ساتھ ساتھ حرمانِ زکوۃ کے مسئلہ میں بھی خاص طور پر دشواری پیش آتی ہے؛ کیونکہ چاندی کے نصاب کے اعتبار سے اگر کوئی شخص بنیادی ضروریات کے علاوہ پندرہ ہزار روپے کی کسی شیئ کا مالک ہوتو اسے زکوۃ نہیں دی جاسکتی ہے، حالاں کہ آج کے ماحول میں یہ بہت معمولی رقم متصور ہوتی ہے۔

اس پس منظر میں دوسوالات پیش خدمت ہیں:

(۱) یہ بات ظاہر ہے کہ سونا اور چاندی کا نصاب منصوص ہے، اگر کوئی شخص سونے یا چاندی کی مقررہ مقدار کا مالک ہوجائے، تو اس پر اس مال کی زکوۃ واجب ہوجائے گی؛ لیکن سوال یہ ہے کہ موجودہ حالات میں اگر کسی شخص کے پاس نقد روپے یا سامان تجارت ہو، تو زکوۃ واجب ہونے کے لئے پیمانہ سونے کا نصاب ہوگا یا چاندی کا نصاب؟ یعنی اگر کسی شخص کے پاس مثلا اتنی نقد رقم ہو جس سے نصاب کے بقدر چاندی تو خرید کی جا سکتی ہے؛ لیکن نصاب کے بقدر سونا خریدا نہیں جاسکتا ہو تو ایسے شخص پر زکوۃ واجب ہوگی یا نہیں؟ اسی طرح اگر کسی شخص کے پاس نقد رقم مال تجارت یا اموال زکوۃ کے علاوہ کوئی مال چاندی کے نصاب کی قیمت کا موجود ہو، مگر وہ سونے کے نصاب کی قیمت کو نہیں پہنچتا ہو، تو اس کیلئے زکوۃ لینا جائز ہوگا یا حرام؟

(۲) حنفیہ کے نزدیک اگر کسی شخص کے پاس کچھ مقدار سونے اور کچھ مقدار چاندی کی ہو اور دونوں کا مجموعہ نصاب کے بقدر ہوجاتا ہو، تو زکوۃ واجب ہوجاتی ہے، البتہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس میں قیمت کا اعتبار ہے؛ اگر کسی کے پاس کچھ چاندی اور کچھ سونا ہو اور دونوں کی مجموعی قیمت چاندی کے نصاب کے برابر ہوجاتی ہو تو موجودہ قیمت کے لحاظ سے امام صاحب کے یہاں زکوۃ واجب ہوجائے گی، جبکہ صاحبین ضم الاجزاء کے قائل ہیں، یعنی سونے اور چاندی میں سے ایک کی مقدار اس کے نصاب کے ایک

تناسب کو پورا کرتی ہو اور دوسرے کی مقدار اس کے نصاب کے بقیہ تناسب کو پورا کردیتی ہو،تب زکوۃ واجب ہوتی ہے،مثلا:سونا اس کے نصاب کا ایک چوتھائی ہے اور چاندی اس کے نصاب کا تین چوتھائی ،تواب زکوۃ واجب ہوگی ،موجودہ حالات میں امام صاحبؒ کے قول پر ممکن ہے کہ ایک تولہ سونا اور ایک تولہ چاندی میں زکوۃ واجب ہوجائے اور سات تولہ صرف سونا ہوتو زکوۃ واجب نہ ہو پائے ،ایسی صورت میں کیا ضم نصاب کے مسئلہ میں صاحبین کے قول کو اختیار کیا جاسکتا ہے؟

❖❖❖

سونا چاندی کا نصاب

ازـ مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب)

پچھلے دور میں سونا چاندی کے سکے رائج تھے،جنہیں درہم و دینار کہا جاتا تھا،لیکن مختلف تاریخی اسباب اور مرورِ زمانہ کی بنیاد پر سونا چاندی کے سکوں کا رواج اٹھتا گیا اور ان کی جگہ کرنسی نوٹوں نے لے لی،اور ایک عرصہ تک اس کو وثیقۂ محض اور رسید کی حیثیت سے جانا گیا،لیکن اب زندگی کے تمام کاروبار کرنسی نوٹوں ہی سے چلنے لگے،اس لئے اب اسے صرف وثیقۂ محض کی حیثیت سے دینا مشکل ہوگیا،ہاں !اتنی بات مسلم ہے کہ نوٹ سونا چاندی کے مماثل نہیں،لیکن وہ ثمن عرفی ہے اور سونا چاندی ثمن خلقی ہے،کیوں کہ نوٹ کو ثمنیت عرف عام کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے،جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر عرف تبدیل ہو جائے یا حکومت اس کو منسوخ اور غیر معتبر قرار دیں،تو اس کی حیثیت کاغذ کے پرزوں سے زیادہ کی نہیں رہے گی، اس کے برخلاف درہم اور دینار کی ثمنیت خلقی ہے،اس کی ثمنیت عرف عام کے تابع نہیں ہے ،اگر عرف عام میں اس کا رواج موقوف ہو جائے یا حکومت اس کو غیر معتبر قرار دیں،تب بھی فی نفسہ اس کی ثمنیت ختم نہیں ہوگی،کم از کم اس کی ذاتی قیمت ضرور رہ جائے گی۔

دوسری بات یہ ہے کہ درہم و دینار میں ثمنیت کے ساتھ وزن بھی معتبر ہے،اور اسی وجہ سے ان کا باہم تبادلہ کمی بیشی سے جائز نہیں ہے ۔

علامہ شامیؒ (فتاوی شامی:ج:۵،ص:۱۷۷) میں تحریر فرماتے ہیں کہ فاستقرض مأة دینار من نوع فلا بد ان یوفی بدلها مأة من نوعها الموافق لها فی الوزن او یوفی بدلها

وزنـا لا عددًا ."ایک آدمی نے ایک قسم کے سو دینار قرض لئے تو ضروری ہے کہ اسی قسم کے سو دینار اس کے بدلہ میں واپس کرے، جو وزن میں اس کے برابر ہوں، یا قرض کی ادائیگی وزن سے کرے، نہ کہ عدد سے۔"

امام شافعیؒ کتاب الام ج:۳،ص:۹۸ میں تحریر فرماتے ہیں کہ ارایـت الـذهـب و الـفـضة مـضـروبيـن دنـانيـر او دراهـم..... لايحل الفضل فی واحد منهما علی صـاحبـه لا ذهبـا بـدنـانيـر ولا فـضة بدراهـم الا مثلا بمثل وزنا بوزن وما ضرب مـنـهـمـا ومـا لـم يضرب سواء لا يختلف .....الربوا فی مضروبه وغير مضروبه ســـواء. "ڈھالے ہوئے سونا اور چاندی کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟ خواہ دینار ہوں یا درہم، ان میں سے کسی میں بھی ایک دوسرے پر تفاضل جائز نہیں، نہ سونے کی بیع میں دینار کے بدلہ میں، اور نہ چاندی کی بیع میں درہم کے بدلہ میں، صرف برابر سرابر بیع جائز ہو گی، اور یہ برابری وزن کے اعتبار سے ہوگی، ڈھالا ہوا سونا چاندی بغیر ڈھالے ہوئے سونا چاندی یعنی سکہ اور غیر سکہ دونوں ربا کے باب میں برابر ہے، دونوں میں ربا کا تحقق زیادتی وتفاضل کی صورت میں ہوگا"۔

اس عبارت میں امام شافعیؒ نے وزن کا خاص اعتبار کیا ہے، اور غیر مضروب اور مضروب ہونے کی صورت میں کسی بھی فرق کے قائل نہیں ہوئے۔

ان دونوں عبارتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ سونا چاندی میں ثمنیت کے ساتھ وزن کا خاص لحاظ کیا گیا ہے، جب کہ نوٹ میں وزن کا لحاظ کوئی معنی نہیں رکھتا، وہاں صرف ثمنیت میں مساوات ضروری ہے، اگر چہ گنتی اور عدد کے اعتبار سے مساوات موجود نہ ہو۔

غرض سونا چاندی اور کرنسی نوٹ کے درمیان خلقی اور عرفی ہونے کی حیثیت سے فرق ہے، اور یہاں فرق اس معنی میں ثابت کر رہے ہیں کہ سونا چاندی کی ثمنیت بدیہی ہے، جس پر

علماء وفقہاء کا اتفاق ہے، اور نوٹ کی ثمنیت نظری ہے جسے دلائل سے ثابت کرنا پڑ رہا ہے۔

بہر حال نوٹ کی شرعی حیثیت کے متعلق اس مقام پر طویل بحث کرنا منظور و مقصود نہیں ہے، کیوں کہ ۱۹۸۹ء میں منعقدہ سیمینار میں اس موضوع پر علماء و مفتیانِ کرام کے مفصل مقالات اور ان کی تحقیقی آراء کی روشنی میں نوٹ کو ثمن عرفی کی حیثیت سے تسلیم کیا گیا ہے اور ایسا ہونا ہی امت کے حق میں تیسیر اور سہولت ہے، بہر حال اس تعین کے بعد اس بات میں اہم ترین مسئلہ یہ ہے کہ دیون یعنی مؤخر مطالبے مثلاً قرض، پینشن، اور ادھار خریداری کی رقم وغیرہ کی ادائیگی کو قیمتوں کے اشاریہ سے وابستہ کرنا جائز ہوگا یا نہیں؟ اور کیا یہ اشاریہ ممکن بھی ہے یا نہیں؟ اور کیا فنی دقیق اصول پر قائم شدہ معیار باہمی تنازعہ کا موجب ہوگا اور اس طرح دیئے گئے دس روپئے کے عوض میں سو روپئے لینا دینار با اور سود نہیں سمجھا جائے گا؟

اس مسئلہ کے بارے میں یہ بات ضرور یاد رکھنی چاہئے کہ اسلامی شریعت کے مزاج میں بڑی سادگی ہے، اِدھر اُدھر کی موشگافیوں اور پیچیدگیوں کو اسلام پسند نہیں کرتا، خصوصاً اس وقت جب کہ عوام الناس کے پریشان ہونے کا مسئلہ ہو اور کاروبار کے بگڑ جانے، نیز تنازعات پیدا ہونے کا قوی اندیشہ ہو، اسی وجہ سے آپ ﷺ کا یہ فرمان ابوداود شریف (ج/۱،ص/۳۱۷) میں موجود ہے۔

نحن امة امية لا نكتب و لا نحسب کہ ہم امی جماعت ہیں، حساب کتاب نہیں جانتے، مطلب یہ ہے کہ باریک حسابات اور فنی تدقیقات و تشقیقات جو عوام کے بس میں نہ ہو اور ان کی دسترس سے باہر ہوں، وہ مذہب اسلام کو پسند نہیں، کیوں کہ اسلامی نظام حیات خواص و عوام سب کے لئے یکساں ہیں، اس لئے وہ نظام حیات میں ایسے اصول تیار کرتا ہے، جس میں سادگی بھی ہو اور عوام و خواص ہر طبقہ کے لئے وہ یکساں دل چسپی کا حامل ہو۔

اس لئے ایسا نظام بنانا یا ایسے اصول بنانا جس سے مزاجِ شریعت پر زد پڑتی ہو، اور اس میں قانونی یا فنی پیچیدگی پیدا ہوتی ہو اس کی اسلام اجازت نہیں دے گا، قرضوں کو قیمتوں کے اشاریہ سے منسلک کرنے سے متعلق مسئلہ کا حل چند سوالات کے حل ہونے پر مبنی ہے۔

قیمتوں کے گھٹنے بڑھنے کا مطلب کیا ہے اور اس کے لئے معیار کیا ہے؟ قیمتوں کی کمی بیشی اضافی ہے یا حقیقی؟ روایات میں جو مثل ضروری قرار دیا گیا ہے، اس سے کیا مراد ہے؟ یہ برابری اور مثل مقدار میں ضروری ہے یا قیمت مالیت میں ضروری ہے؟ اس مسئلہ کو ایک مثال سے حل کیجئے کہ آج سے پانچ سال قبل ایک مخصوص برانڈ کی گھڑی کی قیمت ۵۰۰/ روپئے تھی، جب کہ اس وقت اس کی قیمت ۸۰۰/ روپئے ہوگئی ہے، تو اب کیا کہا جائے گا کہ گھڑی کی قیمت بڑھ گئی ہے؟ یا روپیہ کی قیمت گھٹ گئی ہے یا پھر طرفین میں تبدیلی ہوئی؟

عام محاورات میں دونوں طرح کی باتیں کہی جاتی ہے، کوئی کہتا ہے کہ گھڑی کی قیمت بڑھ گئی ہے، کوئی کہتا ہے کہ روپیہ کی قیمت گھٹ گئی ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ روپیہ تو ثمن ہے، اس کی قیمت میں کیسے کمی بیشی ہوئی؟ وہ تو اپنے حال پر باقی ہے؟ البتہ سامان کی قیمت میں اضافہ ہوا ہے، اور سامان کی گرانی اور ارزانی کا تعلق طلب ورسد پر ہے، اگر طلب زیادہ ہے اور رسد کم ہے تو سامان کی قیمت بڑھ جائے گی، کبھی اقتصادی حالات کے پیش نظر حکومتِ وقت ٹیکس میں اضافہ کر دیتی ہے، اور تجار ٹیکس والی رقم قیمت بڑھا کر حاصل کر لیتے ہیں ،مطلب قیمتوں کے گھٹنے بڑھنے کا تعلق سامان سے ہے، نوٹ اور کرنسی سے نہیں ہے۔

معلوم ہوا کہ روپئے کی قیمت کا بڑھنا گھٹنا ایک اضافی امر ہے، کوئی حقیقی امر نہیں ہے، یہ تو ہم محاورات میں کہتے ہیں، ورنہ حقیقت میں گرانی وارزانی کا حقیقی تعلق اشیاء سے ہے، نہ کہ روپئے سے، اس مقام پر اگر کوئی یوں کہے کہ نوٹ ثمن خلقی نہیں عرفی ہے، اس لئے اس میں قیمت کا اعتبار کر کے ایک سو روپئے کے بدلہ پانچ سو روپئے لے سکتے ہیں، تو یاد رہے کہ

اس کی تردیداس جزئیہ سے ہو جاتی ہے، جوابوداود شریف: ج/۲،ص/ ۶۲۵ پر موجود روایت میں مذکور ہے، عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده قال كانت قيمة الدية على عهد رسول الله ﷺ.

❖❖❖

عشر وخراج کے مباحث ومسائل

از:۔شیخ الحدیث حضرت مولانا ابوالحسن علی صاحب

عشر وخراج کی حقیقت:۔

اسلامی قانون کے لحاظ سے زمین پر جو واجبات مقرر کئے جاتے ہیں اس کی دو ہی قسمیں ہیں: ایک عشر اور دوسرا خراج، اور ان دونوں میں واضح فرق یہ ہے کہ ان دونوں کا محل بھی الگ الگ ہے اور احکام بھی جداگانہ ہیں، نیز مصارف بھی دونوں کے علیحدہ ہیں، چنانچہ عشر صرف مسلمانوں پر واجب ہوتا ہے اور خراج غیر مسلم ذمی لوگوں پر، یعنی ذمی کافروں پر واجب ہوا کرتا ہے۔

عشری اور خراجی زمینوں کا فرق:۔

اب یہ سوال کہ اسلام نے کن اراضی کو عشری اور کن اراضی کو خراجی قرار دیا ہے؟ تو اس کی تفصیل یہ ہے:

دنیا کا کوئی بھی ملک یا زمین کا کوئی بھی خطہ یا علاقہ جب مسلمانوں کے قبضہ میں آئے گا تو اس کی صورت یا تو صلح ہوگی یا غلبہ کی، اگر کوئی ملک صلح کے ذریعہ فتح ہوا ہو تو اس کی زمینوں کے بارے میں تمام معاملات صلح کی شرائط کے مطابق ہی طے کئے جائیں گے، اگر صلح نامہ میں یہ شرط طے پائی ہے کہ اس ملک کے لوگ اپنے سابق مذہب پر قائم رہیں گے اور ان کی تمام زمینیں حسب سابق انہیں لوگوں کی ملکیت میں رہے گی، جن کی ملکیت اور قبضہ میں اب تک چلی آرہی ہیں، تو اس صورت میں ان کی زمینوں پر خراج مقرر کردیا جائے گا، اور ان کی زمین ہمیشہ کے لئے خراجی ہو جائیں گی، اس لئے کہ ان زمینوں کے مالک غیر مسلم

ہیں۔

اسی طرح اگر کوئی ملک غلبۃً فتح ہوا اور خلیفۂ وقت یا بادشاہ وقت نے وہاں کی زمین وجائیداد کو مجاہدین پر تقسیم نہیں کیا، بلکہ اپنے خصوصی اختیار کے ذریعہ وہاں کی زمینوں کو ان مالکان قدیم کی ملکیت میں باقی رکھا تو یہ تمام زمینیں بھی خراجی کہلائے گی، جیسے عراق، شام ومصر کی فتح کے بعد حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے وہاں کی زمین کے ساتھ یہی معاملہ کیا تھا۔ (بدائع الصنائع: ۲/ ۵۷-۵۸)

یہاں یہ بات ملحوظ رکھنی چاہئے کہ اگر کوئی ملک یا علاقہ اس طرح حاصل ہوا ہو کہ وہاں کے باشندے بغیر جنگ کے خود ہی رضامندی سے مسلمان ہو گئے ہوں تو ان کی زمینوں کو انہیں لوگوں کی ملکیت میں رہنے دیا جائے گا اور اس پر عشر واجب ہوگا، کیونکہ یہ زمینیں مسلمانوں کی ملک ہیں اور مسلمانوں کی مملوکہ زمین میں ابتداءً عشر ہی متعین ہے، جیسا کہ مدینہ منورہ کے انصار خود بخود مسلمان ہوئے اور ان کی زمین کو حضور ﷺ نے انہیں کے قبضہ میں رہنے دیا اور اس پر عشر واجب کر دیا۔

اسی طرح اگر کوئی ملک حرب وضرب کے ذریعہ حاصل ہوا ہو اور بادشاہ وقت نے وہاں کی زمینوں کو مال غنیمت قرار دیکر خمس نکالنے کے بعد باقی زمینوں کو مجاہدین پر تقسیم کر دیا ہو تو مجاہدین کے حصہ کی تمام زمینیں عشری قرار دی جائیں گی، جیسا کہ فتح خیبر کے بعد حضور ﷺ نے خیبر کی زمین وباغات کو مجاہدین پر تقسیم کر دیا تھا اور اس پر عشر لازم کر دیا تھا۔

اسی طرح وہ زمین جس کو اسلامی اصطلاح میں ارض موات کہا جاتا ہے یعنی غیر مملوکہ زمین جس پر فتح ملک کے وقت کسی کا قبضہ اور ملک نہ تھا، مگر ملک فتح ہونے کے بعد کسی مسلمان نے امیر وحاکم کی اجازت سے اس کو زندہ کیا، یعنی قابل کاشت بنایا، یا آبادی میں کوئی مکان یا حویلی تھی اس کو ہموار کر کے باغ بنالیا یا کھیتی کے لائق بنالیا گیا تو اس کو خراجی قرار دیا جائے یا

عشری؛اس میں اختلاف ہے۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قرب وجوار کی زمین کو دیکھ کر فیصلہ کیا جائے گا، اگر اس کے قرب وجوار میں عشری زمین ہوگی تو اس کو بھی عشری قرار دیں گے اور اگر اس کے پاس کی زمین خراجی ہے تو اس کو بھی خراجی زمین قرار دیا جائے گا اور اگر اس کے جوار میں عشری اور خراجی دونوں طرح کی زمین ہے تو اس کو عشری زمین قرار دیں گے۔

امام محمدؒ کے نزدیک حکم کا دارومدار اس پانی پر ہوگا جس سے اس نئی زمین کو سیراب کیا جارہا ہوگا۔ اگر اس کی سیرابی وسینچائی خراجی پانی سے کی جاتی ہو تو اس کو خراجی زمین قرار دیں گے، اور اگر اس کی سیرابی اور سینچائی عشری پانی سے کی جاتی ہو تو اس کو عشری قرار دیں گے، یہاں علامہ شامیؒ نے امام ابو یوسفؒ کے قول کو معتمد قرار دیا ہے۔ (شامی: باب العشر والخراج، ج/۴)

اس جگہ یہ بھی یاد رکھنا ضروری ہے کہ فقہاء کرام نے بعض پانی کو خراجی اور بعض کو عشری قرار دیا ہے۔ کنویں کا پانی، بارش کا پانی، چشمہ کا پانی اور بڑے بڑے دریاؤں اور ندیوں کا پانی، یعنی ایسے دریا اور ندیاں جو قدرتی طور پر جاری ہوں کہ ان کے جاری کرنے میں کسی کے فعل کا عمل دخل نہیں ہے اور وہ کسی کی ملکیت بھی نہ ہوں، جیسے عراق میں دجلہ وفرات، مصر میں دریائے نیل، خراسان میں جیحون وسیحون، ہند میں گنگا، جمنا، برہمپتر اور پنجاب کی ندیاں اور گجرات میں نربدا وغیرہ، ان سب کا پانی عشری کہلائے گا، اور وہ دریا اور نہریں جن کو عجمی حکومتوں، راجا مہاراجاؤں یا اور کسی نے اپنے خرچ سے کھود کر نکالا ہے جیسے نہر ملک یزدجرد یا نہر گنگ وجمن وغیرہ تو ان نہروں کے پانی کو خراجی پانی کہتے ہیں۔ (بدائع الصنائع: ۲/۵۸)

عشر وخراج کے مسائل کو سمجھنے کے لئے مناسب ہے کہ ہم اسلامی فتوحات کے ابتدائی

دور کو سامنے رکھیں، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ حضور ﷺ نے اپنی زندگی میں پورے جزیرۃ العرب کی زمین کو عشری قرار دیا جو خلفاء اربعہ اور بعد کے خلفاء اور سلاطین کے دور میں بھی اسی طرح قائم رہا۔

حضرت عمرؓ کے دور خلافت میں جب عراق فتح ہوا تو حضرت عمرؓ نے صحابہ کے مشورہ سے تمام عراق کی زمینوں کو خراجی قرار دیا اور حضرت حذیفہ ابن الیمان اور عثمان ابن حنیف کے ذریعہ عراق کی تمام زمینوں کی پیمائش کرانے کے بعد اس پر خراج مؤظف مقرر کیا۔ جس کی تفصیل بدائع وشامی وغیرہ کتب فقہ میں بھی مذکور ہے، اسی طرح مصر وشام کے فتح کے بعد وہاں کی زمینوں کو بھی ان کے سابق مالکوں کے قبضہ میں چھوڑ دیا اور ان پر خراج مقرر کردیا۔ بدائع وشامی میں اس کی تفصیل موجود ہے۔ (بدائع:۲/۵۸)

ان واقعات ومباحث سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اسلام کے اول فتوحات کے وقت جو زمینیں مسلمانوں کی ملکیت قرار دے دی گئیں اور پھر ان پر کبھی کفار کا غلبہ نہیں ہوا تو وہ زمین عشری کہلاتی ہے اور اگر زمین کا مالک غیر مسلم ہے خواہ اول فتح کے وقت سے وہ زمین ان کی ملکیت میں رہی ہو یا بعد میں کسی مسلمان سے کسی جائز طریقہ سے مثلاً خرید کر وہ مالک ہوگیا ہو تو وہ زمین خراجی کہلائے گی اور اس پر خراج واجب ہوگا، اگر چہ اس کافر کے قبضہ میں آنے سے پہلے اس زمین پر مسلمانوں سے عشر لیا جارہا ہو، البتہ اگر کافر کی خراجی زمین کو کوئی مسلمان کسی جائز طریقہ مثلاً بیع وہبہ کے ذریعہ سے حاصل کرلے تو اس زمین پر خراج ہی واجب رہے گا، اور اس زمین کا وظیفہ تبدیل نہیں ہوگا۔

اگر چہ اصولی طور پر جب کسی زمین کا وظیفہ عشر یا خراج ایک مرتبہ مقرر ہوجائے تو اس میں تبدیلی نہیں ہوتی ہے مگر کسی عارض کی وجہ سے تبدیلی ممکن ہے، جیسے مسلمان کی عشری زمین کو جب کافر خرید لے تو چونکہ کافر عشر کا اہل نہیں ہے، اس لئے کہ عشر عبادت ہے اور کافر

عبادت کا اہل نہیں، اس لئے اس زمین کا وظیفہ عشر سے تبدیل ہوکر خراج ہو جائے گا، بخلاف خراجی زمین کے جس کو مسلمان خرید لے تو مسلمان کو بھی حسب سابق اس زمین کا خراج ہی ادا کرنا ہوگا، جیسا کہ آثار سے ثابت ہے کہ بہت سے صحابہ کرام خراجی زمین کے مالک تھے اور خراج ادا کیا کرتے تھے، جیسا کہ بدائع: باب العشر (۲/۵۵) میں مذکور ہے۔

وجوب عشر کے لئے امام ابوحنیفہؒ کے یہاں نہ کوئی نصاب شرط ہے، نہ پیداوار کے لئے بقاء کی شرط ہے، نہ حولان حول کی شرط ہے، بخلاف صاحبین اور دیگر ائمہ کے کہ ان حضرات کے یہاں نصاب اور بقاء شرط ہے۔

اب تک کی تفصیلات سے یہ بات واضح ہوچکی کہ اسلام میں مخصوص حالات و واقعات کے لحاظ سے زمین کی دو ہی قسمیں ہیں: عشری اور خراجی، ان دونوں کے درمیان بنیادی اور واضح فرق یہ ہے کہ مسلمانوں کی مملوکہ زمین عشری کہلاتی ہے اور غیر مسلموں کی مملوکہ زمین خراجی کہلاتی ہے۔

اراضی ہند کی حیثیت:

یہاں تک ان قواعد وضوابط کا ذکر ہے جس سے کسی بھی ملک یا علاقہ کی زمین کے بارے میں یہ فیصلہ کیا جاسکتا ہے کہ وہ عشری ہیں یا خراجی، لیکن خاص ہندوستان کی زمین کا حکم کیا ہے؟ اب اس سوال پر غور کرنا ہے۔

ہندوستان میں اس وقت مسلمانوں کے پاس جو زمینیں ہیں ان کو تین قسموں پر منقسم کر سکتے ہیں:

(۱) اول وہ زمین جس کے بارے میں یقین کے ساتھ معلوم ہو کہ اس زمین پر فتوحات ہند کے وقت سے لیکر آج تک مسلمانوں ہی کا قبضہ رہا ہے اور کبھی بھی اس پر کسی غیر مسلم کا مالکانہ قبضہ نہیں ہوا ہے اور فی الحال بھی مسلمانوں کے قبضہ اور ملکیت میں ہے، اس

صورت میں بلاشبہ یہ زمین عشری کہلائے گی۔

(۲) دوسری قسم کی زمین وہ ہے جو نسلاً بعد نسل مسلمانوں کے قبضہ میں چلی آرہی ہے اور کسی وقت اس زمین پر کسی کافر کا مالکانہ قبضہ ہوا یا نہیں ہوا، یہ معلوم نہ ہو سکے؛ مخفی رہے تو باستصحاب الحال اس قسم کی زمین کو بھی عشری زمین کہا جائے گا۔

(۳) تیسری قسم کی وہ زمین ہے جس کے بارے میں معلوم ہو کہ اس پر کسی وقت کافروں کا مالکانہ قبضہ ہو گیا تھا اور وہ اس زمین کے مالک تھے، بعد میں وہ زمین کسی جائز طریقہ سے مسلمانوں کے قبضہ وملکیت میں آگئی تو بلاشبہ ایسی تمام زمینوں کو خراجی زمین کہا جائے گا۔

یہاں ایک اور قسم کی زمین کا ذکر بھی ضروری ہے اور وہ زمینیں وہ ہیں جس کو مسلمان تقسیم ہند کے وقت یا اس کے بعد ہندوستان میں چھوڑ کر چلے گئے اور پاکستان ہجرت کر گئے اور ان کی زمین وجائیداد پر حکومت نے قبضہ کر لیا اور بعد میں اس قسم کی اکثر زمینوں کو ہندو یا سکھ شرنارتھیوں کو دے دیا اور پھر ان لوگوں سے مسلمانوں نے خرید لیں۔

یا اسی طرح بعض مرتبہ خود حکومت نے بھی مہاجرین کی متروکہ زمین کو اپنے قبضہ میں لینے کے بعد بعض جگہ بعض مسلمانوں کو دے دیا یا اس قسم کی زمین کا کوئی بدل دیا یا حکومت کی جانب سے کسی مسلمان کو کوئی زمین کسی کارنامہ پر انعام یا عطیہ اور بخشش کے طور پر دی گئی تو یہ تمام زمینیں بھی خراجی زمینیں کہلائے گی اور ان پر خراج واجب ہوگا۔

ہندوستان کی زمینوں کے بارے میں حضرت تھانویؒ نے اسی طرح کا فیصلہ فرمایا ہے، ان کے الفاظ:

''حاصل مقام کا یہ ہے کہ جو زمین مسلمانوں کی ملک میں ہیں اور ان کے پاس مسلمانوں ہی سے پہنچی ہیں ارثاً او شراءً او ھلم جرًا وہ زمینیں عشری ہیں اور جو درمیان میں کوئی

کافر مالک ہوگیا تھا وہ عشری نہ رہی اور جن کا کچھ حال معلوم نہیں اور اس وقت وہ مسلمانوں کے پاس ہے تو یہی سمجھا جائے گا کہ مسلمانوں ہی سے حاصل ہوئی ہے، بدلیل الاستصحاب پس وہ بھی عشری ہوگی وقدر العشر معروف۔(امداد الفتاوی)

خلاصہ یہ ہے کہ تقسیم ہند سے پہلے اراضی ہند کے جو احکام تھے تقسیم کے بعد بھی وہی احکام باقی ہیں، سوائے ان زمینوں کے جن کو مسلمان تقسیم ہند کے بعد پاکستان ہجرت کرتے وقت چھوڑ گئے اور اس پر حکومت ''کسٹوڈین'' نے قبضہ کرلیا اور پاکستان والے ہندؤوں اور سکھوں یا مسلمانوں کو دے دیا یا اس قسم کی زمینوں کو غیر مسلموں سے مسلمانوں نے خرید لیا، تو یہ سب زمینیں استیلاء کفار کی وجہ سے خراجی ہوگئیں، عشری نہ رہیں۔

اسی طرح وہ ارض موات جس کو موجودہ حکومت نے قابل کاشت بنا کر مسلمانوں کو بہ قیمت یا بلا قیمت دیا، یا مسلمانوں نے حکومت کی اجازت سے خود ہی قابل کاشت بنالیا تو وہ زمین بھی خراجی کہلائے گی اور اس مسئلہ میں ہندوستان کے دار الحرب ہونے یا دار الحرب نہ ہونے سے بھی کوئی فرق نہیں پڑے گا:

"ویحتمل أن یکون احترازًا عما وجد فی دار الحرب فان أرضها لیست أرض خراج".

یا ''شرح سیر کبیر'' کی یہ عبارت: "لان العشر والخراج انما یجب فی أرض المسلمین وھذہ أرض أھل الحرب لیست بعشریة ولا خراجیة".

اگرچہ مسلمانوں کی بداعمالی کی وجہ سے اس وقت ہندوستان دار الاسلام نہیں ہے، مگر یہ دار الحرب بھی نہیں ہے کہ جس کی زمین کو لاعشری ولاخراجی کہا جائے، لہذا موجودہ بھارت کی بعض زمین عشری ہیں اور بعض خراجی۔ جس کی تفصیل اور بنیاد ذکر کی جاچکی ہیں۔

محور چہارم:

ہندوستان میں سرکارکودی جانے والی زمین کی مال گذاری نہ عشر کے قائم مقام ہے نہ خراج کے؛ لہذا مال گذاری ادا کرنے کے باوجود زکوٰۃ کی ادائیگی لازم سمجھی جاتی ہے اور انکم کے ٹیکس خواہ اس کی شرح فیصد جو بھی ہو زکوٰۃ کے قائم مقام نہیں قرار دیا جاتا ہے، بلکہ انکم ٹیکس کی ادائیگی کے بعد بھی زکوۃ ادا کرنا واجب قرار دیا جاتا ہے۔

حوادث الفتاوی: ۹/ جلد ۱ و ۲۔ امداد الفتاوی جلد دوم ۶۲ اور امداد الفتاوی کے ۷۷ پر حضرت فرماتے ہیں: عشر اور خراج شرعی حقوق ہیں، پس جس طرح انکم ٹیکس ادا کرنے سے زکوۃ ساقط نہیں ہوتی اسی طرح سرکاری محصول سے بھی یہ حقوق ساقط نہیں ہوتے۔

اب رہا یہ سوال کہ ہندوستان میں خراجی زمین کا خراج کس شرح سے نکالا جائے گا؟ تو اس سوال کو حل کرنے کے لئے ہندوستان کی پرانی تاریخ پر نظر ڈالنی ہوگی، چنانچہ ہندوستان کا وہ علاقہ جو سندھ کے نام سے مشہور ہے اور جو محمد بن قاسم کے دور میں مسلمانوں کے قبضہ میں آیا تو اس کے بارے میں تاریخ کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ محمد بن قاسم نے اپنے مقبوضہ ملک پر خراج مؤظف کے بجائے خراج مقاسمہ، یعنی پیداوار کی ایک مخصوص مقدار یعنی پانچواں حصہ مقرر کیا تھا جو اس زمانہ میں قدیم زمانہ سے ہندوراجاؤں کے زمانہ سے ہی کاشتکاروں سے وصول کیا جاتا تھا، محمد بن قاسم نے بھی اس کو برقرار رکھا۔

اب اسی بنیاد پر آج بھی یہ کہنا صحیح اور مناسب ہوگا کہ ہندوستان کی اکثر خراجی زمینوں پر خراج مؤظف کا حکم نافذ ہوگا اور خراج مؤظف کی تفصیل یہ ہیکہ قابل کاشت زمین پر جس میں پانی پہنچتا ہو فی جریب ایک درہم اور ایک صاع گیہوں یا جو واجب ہوگا اور سبزی ترکاری پیدا کرنے والی زمین میں فی جریب پانچ درہم اور باغات جو انگور یا کھجور وغیرہ کا ہو اور متصل ہو تو فی جریب دس درہم واجب ہوگا۔ باقی چیزوں کا خراج اس انداز سے مقرر کیا جائے گا کہ

پیداوار کے خمس سے کم نہ ہو اور نصف سے زیادہ نہ ہو۔

ایک جریب قریب قریب ایک بیگھ کے ہوتا ہے، یعنی ایک جریب ساٹھ مربع گز کا ہوتا ہے۔(بدائع:۲/۶۴)

خراج مؤظف کی جو مقدار ابھی اوپر ذکر کی گئی یہ وہی مقدار ہے جو حضرت عمرؓ نے عراق فتح ہونے کے بعد وہاں کی زمینوں پر پیمائش کے بعد مقرر کیا تھا اور جو صحابہ کے مشورہ سے طے ہوا تھا، چنانچہ ہدایہ باب الخراج والعشر میں ہے:

"قال: والخراج الذی وضعه عمر علی أهل السواد من كل جريب يبلغه الماء قفيز هاشمی وهو الصاع ودرهم ومن جريب الرطبة خمسة دراهم ومن جريب الكرم المتصل والنخيل المتصل عشرة دراهم وهذا هو المنقول عن عمر.

وقال: وما سوى ذلك من الأصناف كالزعفران والبستان وغيره يوضع فی ذلك فتعتبرها فيما لا توظيف فيه. وقالوا: نهاية الطاقة أن يبلغ الواجب نصف الخراج لا يزاد عليها".

محور چہارم کا پانچواں سوال یہ ہے کہ: احکام عشر میں آبپاشی کی وجہ سے عشر، نصف عشر ہو جاتا ہے، تو کیا جدید طریق زراعت میں ہونے والے غیر معمولی اخراجات کی وجہ سے عشر کی مقدار میں کمی کی جاسکتی ہے، یا اصل پیداوار میں سے ان اخراجات کو منہا کرنے کے بعد عشر عائد کیا جاسکتا ہے؟

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ شریعت میں اخراجات کی رعایت ہی کی بنا پر عشر، نصف عشر ہو جاتا ہے، لہذا اب اس میں مزید رعایت کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔اب عشر یا بعض صورتوں میں نصف عشر کل پیداوار پر واجب ہوگا، بونے، کاٹنے، حفاظت کرنے اور بیلوں،

مزدوروں وغیرہ پر جو بھی اخراجات ہوں گے وہ محسوب نہیں ہوں گے، بلکہ کل پیداوار پر فریضہ عائد ہوگا۔ (بدائع:۲/۶۲)

اگر زمین عشری ہے یا زمین کی سینچائی عشری پانی سے ہوتی ہوتو عشر واجب ہوگا، لیکن اگر روپیہ پیسہ خرچ کرکے پانی حاصل کیا گیا ہو اور اس سے زمین کی سیرابی ہوئی ہو یا ایسی نہروں سے اس کی سیرابی ہوئی ہو، جو مملوک ہوتو پھر اس میں نصف عشر واجب ہوگا، جیسا کہ ''درمختار'' میں اس کی یہی تفصیل موجود ہے۔ (وھکذا یجب العشر ....إلی.. ولیس فی الخضروات عندھما عشر "در مختار...)

محور چہارم کے سوال ٦ کا جواب یہ ہے کہ اگر زمین والے نے زمین دوسرے کو بٹائی پر دی ہے، یعنی مثلا نصفا نصف یا اثلاثا پر معاملہ طے ہوا ہے تو اس صورت میں عشر دونوں پر اپنے اپنے حصہ پیداوار کے مطابق واجب ہوگا، اگر ان میں ایک کافر ہے تو اس پر عشر واجب نہیں ہوگا، کیونکہ وہ اس کا اہل نہیں ہے، البتہ مسلمان پر عشر واجب ہوگا، کذا فی البدائع۔

"ولو رفعها مزارعة فاما على مذهبهما فالمزارعة جائزة والعشر يجب في الخارج والخارج بينهما فيجب العشر عليهما". (حواله سابق : ٢/٦٥)

عشر کا نصاب:

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پیداوار کی ہر مقدار پر عشر واجب ہے، خواہ وہ مقدار قلیل ہو یا کثیر، اسی طرح پیداوار میں سے ہر اس چیز پر عشر واجب ہے جس کو زمین میں بویا جاتا ہو ، اس کی حفاظت کی جاتی ہو اور اس سے مالک ارض کو آمدنی مقصود ہو، عشر کے وجوب کے لئے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نہ کوئی نصاب شرط ہے، نہ بقاء، نہ حولان حول، البتہ صاحبین اور دیگر ائمہ کرام کے نزدیک پیداوار میں نصاب کا ہونا شرط ہے اور وہ پانچ وسق کی مقدار ہے، اسی لئے خضراوات میں عشر کے قائل نہیں ہیں۔

زمین سے پیدا ہونے والی بعض چیزیں ایسی بھی ہیں کہ جس میں بالاتفاق عشر واجب نہیں ہے، جیسے: خودرو گھاس، نرکل، جھریڑی، جنگلی درخت جو سوخت کے کام میں آتے ہوں اور اسی طرح اشنان اور بعض ادویہ وغیرہ، پانی میں پیدا ہونے والی چیزیں جیسے سنگھاڑا وغیرہ، چونکہ زمین کی پیداوار کی قبیل سے نہیں ہے، لہذا اس میں عشر واجب نہیں ہوگا، البتہ اگر کسی جگہ باقاعدہ اس کی کاشت ہوتی ہو اور قصداً اس کو لگایا جائے اور پیداوار کی طرح آمدنی مقصود ہو تو عشر واجب ہونا چاہئے، میری رائے تو یہی ہے۔

محور پنجم کے سوال ۳ اور ۴ کا جواب یہ ہے:۔

مچھلی چونکہ زمین کی پیداوار میں سے نہیں ہے اور عشر کا وجوب "مما أخرجنا لكم من الأرض" (سورۂ بقرہ: ۲۶۷) سے ہے، اس لئے اس کو زراعت قرار دینے کی بظاہر کوئی وجہ نہیں ہے، لہذا اس میں عشر واجب نہیں ہوگا، بلکہ مچھلی کی آمدنی پر زکوۃ واجب ہوگی، بشرطیکہ اس کی قیمت نصاب کی مقدار کو پہنچ جائے اور سال گزر جائے۔

ریشم بظاہر تو کیڑے سے حاصل شدہ ایک چیز ہے، مگر دراصل اس کا تعلق زمین کی ہی پیداوار سے ہے؛ کیونکہ کیڑے درخت کے پتوں سے پلتے ہیں اور ان درختوں کو باقاعدہ زمین پر لگایا جاتا ہے، اس کی دیکھ بھال کی جاتی ہے اور اس سے ریشم حاصل کرنا ہی مقصود ہوتا ہے، جیسے شہد کی مکھیوں کو پالا جاتا ہے اور شہد کی مکھیاں پھولوں اور پھلوں سے رس چوس کر شہد تیار کرتی ہیں اور اسی وجہ سے شہد میں حنفیہ کے نزدیک عشر واجب ہے، تو اسی طرح ریشم کا بھی حال ہے، لہذا اس میں عشر واجب ہوگا۔

سوال نمبر/ ۵ کا جواب:۔

زمین میں خواہ پھلدار درخت لگائے جائیں یا غیر پھل دار ایسے درخت لگائے جائیں جس سے وہ لکڑی حاصل کرنا مقصود ہو جس سے گھروں میں استعمال ہونے والے فرنیچر یا

دروازے، کھڑکیاں وغیرہ تیار کی جائیں، دونوں ہی مقصود ہیں اور اس کی نگرانی اور حفاظت بھی کی جاتی ہے؛لہذا دونوں صورتوں میں عشر واجب ہوگا۔ "فان الأرض يشتغل بهما فهما يغرس للغلة".

محور پنجم کا سوال:٦۔

خضراوات ایسی سبزیاں جو زیادہ دیر تک باقی نہیں رہتیں ہیں اور بار بار وقفہ وقفہ سے نکلتی اور ٹوٹتی رہتی ہیں اور اس سے تجارت و نفع حاصل کرنا ہی مقصود ہوتا ہے تو اس کا حکم یہ ہے کہ جتنی مرتبہ بھی پھل حاصل ہوں گے یعنی درخت سے پھل توڑے جائیں گے اس کا دسواں حصہ فقراء اور مساکین پر تقسیم کرنا واجب ہوگا، یعنی عشر نکالنا ہوگا، کذا فی البدائع:

" لو أخرجت الأرض فی السنة مراراً يجب العشر فی كل مرة، لأن نصوص العشر مطلقة عن شرط الحول، ولأن العشر فی الخراج حقيقة ، فيتكرر الوجوب بتكرر الخارج" . (بدائع:٢/٦٢)

اور گھر کی چھتوں پر یا گھر کے آس پاس رہائشی زمین میں جو سبزیاں وغیرہ لگائی جاتی ہیں اس پر عشر وغیرہ کچھ واجب نہیں ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مکان کے ساتھ جو ملحق صحن وغیرہ یا باغ ہوا کرتا ہے وہ نہ عشری زمین ہے نہ خراجی، بلکہ وہ رہائشی مکان کے تابع ہے، البتہ اگر مکان کے اطراف میں مزروعہ زمین ہے اور عشری ہے تو اس میں عشر واجب ہوگا، اور اگر خراجی زمین ہے تو اس میں خراج واجب ہوگا۔

محور پنجم کا ساتواں سوال اور اس کا جواب:۔

سوال: اراضی اوقاف کی پیداوار میں عشر واجب ہے یا نہیں؟ خصوصا وقف علی الاولاد کی اراضی میں؟

جواب: اوقاف کی زمینوں میں بھی عشر واجب ہے؛ خواہ وہ وقف علی الاولاد ہو یا

وقف علی غیر الاولاد، چنانچہ بدائع میں ہے:

”فيـجـب فـي الأراضـي التـى لا ملك لها وهى الأراضى الموقوفة لعموم قـولـه تـعـالـى: يـا أيها الذين أنفقوا من طيبات ما كسبتهم ومما أخرجنا لكم من الأرض“.(بدائع:٥٦/٢)

❖❖❖

سوال نامہ:

مصارفِ زکوۃ اور فی سبیل اللہ

اس میں شبہ نہیں کہ برصغیر (ہندو پاک اور بنگلہ دیش وغیرہ) کے مدارس اسلامیہ جو کسی حکومت کے زیر انتظام نہیں ہیں، بلکہ ان کے جملہ مصارف عام مسلمانوں کے چندوں اور صدقات واجبہ و نافلہ سے پورے ہوتے ہیں، ان میں جہاں حسب ضرورت سرمایہ کی فراہمی بجائے خود ایک مشکل ترین مرحلہ ہوتا ہے، وہیں جمع شدہ سرمایہ کی مختلف مدات میں تمیز کرتے ہوئے اسے شرعی مصارف میں شرعی حکم کے مطابق صرف کرنا اس سے بھی زیادہ نازک اور پر خطر ذمہ داری ہوتی ہے، وجہ یہ ہے کہ عموماً مدارس میں چندہ کے طور پر جو سرمایہ جمع ہوتا ہے وہ زکوۃ اور صدقات واجبہ کے قبیل سے ہوتا ہے، جس کے مصارف شریعت کی جانب سے منصوص ومصرح ہیں جن کی خلاف ورزی جائز نہیں، جب کہ امداد یا صدقات نافلہ کی رقوم اتنی کم ہوتی ہیں کہ ان سے مدارس کے مطلوبہ اخراجات اور تقاضے پورے نہیں ہو سکتے، مجبورا زکاۃ یا صدقات واجبہ جیسی رقوم کا استعمال کرنا پڑتا ہے اور فقہی طور سے کسی ایسی تدبیر یا طریقۂ عمل کو اختیار کرنے کی کوشش ہوتی ہے جس کو اپنا کر حکم منصوص پر عمل کے ساتھ ساتھ اخراجات کی ان مدات کی تکمیل بھی ہو جائے جن میں زکوۃ یا صدقہ واجبہ کی رقم براہ راست صرف نہیں کی جاسکتی، عملی طور پر جو صورتیں اپنائی جاتی ہیں ان میں سے بعض یا تو خدشہ سے خالی نہیں یا اصحاب علم و افتاء کو ان سے اتفاق نہیں ہے، اس لئے ارباب مدارس کو صحیح طریقہ کار کی جستجو ہے اور اس سلسلہ میں ملک کے اہم مراکز افتاء میں سوالات آتے رہتے ہیں، چنانچہ اجتماعی غور وخوض اور مسئلہ کی تنقیح کے لیے مندرجہ ذیل سوالات حضرات مفتیان کرام اور

علمائے دین کی خدمت میں پیش ہیں:

(۱) کیا مدارس اسلامیہ کے نظام کو چلانے کے لیے زکوٰۃ وصدقات واجبہ کی رقوم مسلمانوں سے وصول کرنا جائز ہے؟ اگر جائز ہے تو کیا ہر چھوٹے بڑے مدرسے کے لیے؟ یا کچھ مخصوص صفات یا معیار کے حامل مدرسوں کے لیے؟

(۲) کیا طلبۂ علم دین اور دینی کاموں (مثلاً تدریس، تصنیف اور تبلیغ) میں مصروف علمائے دین زکوٰۃ کا مصرف ہیں؟ اگر ہیں تو کیا فقر کی شرط کے ساتھ یا غنی ہوکر بھی؟ نیز مصارف زکوٰۃ کی منصوصہ مدات میں سے کسی مد میں شامل ہوکر یہ مصرف بنیں گے؟ اس سلسلہ میں علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ کی مندرجہ ذیل عبارت سے کچھ رہنمائی مل سکتی ہے؟

”وفی منح الغفار بعد ذكره مامر عن البدائع من تعليل حل الدفع للعامل الغني بأنه فرغفس نفسه لهذا العمل فيحتاج إلى الكفاية إلخ. قال: وبهذا التعليل يقوى ما نسب إلى بعض الفتاوىٰ أن طالب العلم يجوز له أن يأخذ الزكاة وإن كان غنيا إذا فرغ نفسه لإفادة العلم واستفادته لكونه عاجزا عن الكسب، والحاجة داعية إلى ما لا بد منه“. انتهىٰ. (منحة الخالق على حاشية البحر الرائق:۲/۴۲۲،ط:دار الكتب العلمية)

(۳) کیا زکوٰۃ وغیرہ صدقات واجبہ کی رقوم کا طلبہ کو مالک بنانا ہی ضروری ہے؟ یا مالک بنائے بغیر بھی طلبہ کی مصلحتوں اور ضروریات میں مہتمم صاحب کا اپنے طور پر خرچ کردینا مالک بنانے کے قائم مقام ہوجائے گا؟ طلبۂ علم دین اور دینی امور میں مصروفِ عمل علمائے دین کو ”فی سبیل اللہ“ کے تحت شامل مانتے ہوئے انہیں زکوٰۃ کا مصرف قرار دیا جاسکتا ہے؟

(۴) اگر تملیک ضروری ہی ہو تو مدارس میں تملیک کا جو مروجہ طریقہ ہے جس میں مستحق پر کسی نہ کسی درجہ میں دباؤ ہوتا ہے کہ وہ بہرصورت مدرسہ کو واپس ہی کردے، وہ کہاں

تک درست ہے؟ کیا اس طریقہ پر تملیک کا عمل مکمل ہو جاتا ہے یا نہیں؟ اگر نہیں تو اس کی کوئی بے غبار صورت آپ کے ذہن میں ہو تو تحریر فرمائیں۔

(۵) بعض مدارس میں یہ طریقہ ہے کہ کسی مستحق یا محتاج شخص سے کہا جاتا ہے کہ تم اپنے طور پر قرض لے کر مدرسہ کی فلاں ضرورت میں خرچ کر دو، اور خرچ کے بعد اس کو زکوٰۃ سے اتنی رقم دے دی جاتی ہے جس سے وہ اپنے قرض کی ادائیگی کر سکے، کیا یہ صورت درست ہے؟

(٦) کسی عمارت کی تعمیر کے سلسلہ میں بعض دفعہ مہتمم صاحب کسی ایک مالدار شخص یا چند افراد کی کمیٹی سے کہتے ہیں کہ آپ خود یا لوگوں سے قرض لے کر مدرسہ کی عمارت بنوا دیں، پھر ہم اس کی ادائیگی کسی طرح کر دیں گے، پھر مہتمم صاحب زکوٰۃ کی رقم سے ان حضرات کا دین ادا کر دیتے ہیں، تو کیا رقوم زکوٰۃ یا دیگر صدقات واجبہ سے ان حضرات کا قرض ادا کیا جا سکتا ہے؟ اور یہ صورت ''والغارمین'' کے تحت شامل ہو کر جائز قرار دی جا سکتی ہے؟

(۷) بعض مدارس میں یہ طریقہ بھی رائج ہے کہ جتنا ماہانہ خرچ بشمول مطبخ، تعلیم و تنخواہ مدرسین وغیرہ آتا ہے اس کو طلبہ کی تعداد پر تقسیم کر کے ہر ایک کے حصہ میں آنے والی رقم بطور فیس مقرر کر دی جاتی ہے، اور ہر مہینہ فیس کے بقدر رقم بطور وظیفہ طالب علم کو مد زکوۃ سے دے کر اس سے مذکورہ فیس میں وصول کر لی جاتی ہے، یہ صورت کہاں تک جائز ہے؟ وضاحت فرمائیں، واضح رہے کہ چھوٹے مدارس میں تو کسی حد تک اس پر عمل کیا جا سکتا ہے لیکن بڑے مدارس جہاں طلبہ کی تعداد ہزاروں میں ہوتی ہے، وہاں اس پر عمل درآمد غالبًا مشکل ہے۔

(۸) مدرسہ کے مہتمم صاحب یا ان کے مقرر کردہ سفیر کی حیثیت کیا ہے؟ کیا مہتمم صاحب کو امیر المؤمنین اور ان کے مقرر کردہ سفیر کو اسلامی حکومت کے عامل صدقات کا درجہ

دیا جاسکتا ہے؟ اس سلسلہ میں قرآن وحدیث کی نصوص اور فقہی تصریحات کے علاوہ حضرات اکابر علماء حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ، حضرت مولانا خلیل احمد سہارن پوری، حضرت مولانا اشرف علی تھانوی، حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب دیوبندی اور حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب دہلوی رحمہم اللہ کی تحریرات وفتاویٰ میں جو کچھ نفیاً واثباتاً درج ہے اسے بھی پیشِ نظر رکھتے ہوئے مدلل واطمینان بخش موقف کی وضاحت فرمائیں، نیز مہتمم بحیثیت امیر المؤمنین زکوٰۃ وصول کرکے اس میں سے سفیر کا محنتانہ اور مستحقین کی ضروریات میں ازخود صرف کرسکتا ہے یا نہیں؟ اگر کرسکتا ہے تو کس حد تک؟

(۹) اگر مہتمم مدرسہ کی حیثیت امیر المؤمنین کی ہے تو اس سلسلہ میں اشکال ہوگا کہ اس کی ولایت عام نہیں ہے، تو کیا ولایت کے حصول کے لیے طلبہ کی جانب سے کسی وکالت نامہ پر دستخط کرالینا جس میں مہتمم صاحب کو ان کی طرف سے زکوٰۃ وصول کرنے کا اختیار دیا گیا ہو، کافی ہوگا یا نہیں؟ واضح رہے کہ بعض مدارس میں یہ طریقہ بھی رائج ہے۔

اگر یہ وکالت نامہ کافی ہو تو کیا صرف رقم زکوٰۃ پر قبضہ کرنے کی حد تک؟ یا طلبہ کی ضروریات ومصالح میں اپنے اختیار سے خرچ کرنے کا بھی مہتمم صاحب کو اختیار ہوگا؟ اور اگر وکالت نامہ میں حسب صواب دید مہتمم صاحب کو طلبہ کی جانب سے صرف کرنے کا بھی اختیار دے دیا جائے تو مندرجہ ذیل صورتیں تحقیق طلب ہیں:

[الف] کیا صرف وظیفہ نقد، طعام، تنخواہ معلمین وخدام، روشنی پانی کے مصارف وغیرہ استہلا کی مصارف میں مہتمم صاحب خرچ کرنے کے مجاز ہوں گے؟

[ب] یا دارالاقامہ، درسگاہوں، کتب خانوں، دفاتر اور مطبخ وغیرہ کی تعمیر نیز کتب خانہ کے لیے کتابوں کی فراہمی میں بھی صرف کرسکتے ہیں، جو غیر استہلا کی مصارف ہیں؟

[ج]   نیز کیا ایسے استہلا کی مصارف جن سے براہِ راست طلبہ کی منفعت وابستہ نہیں ہوتی مثلاً: مہمان نوازی، اجراء رسائل، دارالافتاء، شعبہ اصلاح معاشرہ اور تبلیغ وغیرہ کے اخراجات، کیا ان میں مہتمم صاحب براہِ راست رقم زکوٰۃ صرف فرماسکتے ہیں؟ اگر نہیں تو کیا اس کی کوئی صورت نکل سکتی ہے؟ کیوں کہ نظام مدارس کے لیے یہ امور تقریباً ضروری، یا دینی اعتبار سے مفید ہیں، بینوا توجروا۔

(۱۰)   مدارس کے علاوہ دیگر دینی وملی اداروں (مثلاً جمعیۃ علماء ہند، مسلم پرسنل لا بورڈ وغیرہ) کے لیے زکوۃ وصدقات واجبہ کی رقوم وصول کرنا جائز ہے؟ اگر جائز ہے تو اس کے استعمال کا کیا طریقہ ہوگا؟

❖❖❖

مصارفِ زکوۃ اور فی سبیل اللہ

از:۔ مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب)

(جواب نمبر:۱) یہ واقعہ ہے کہ دور حاضر میں مختلف دینی ، دعوتی ، ملی وقومی اور فلاحی اداروں کے لئے بے پناہ سرمایہ کی ضرورت ہے، دور حاضر کی ترقیات اور جدید وسائل نے دینی کاموں کی ضروریات اور مصارف کو بہت بڑھا دیا ہے، اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ آج کل مسلمان دینی کاموں کے لئے جو سرمایہ دیتے ہیں اس کا کم وبیش اسی نوے فی صد زکوۃ ہی کی رقم سے ہوتا ہے، صدقات نافلہ اور غیر زکوۃ کی مدوں میں دینے کا رواج دن بدن کم ہوتا جارہا ہے؛ بلکہ نہ دینے کے برابر ہے، ان حالات میں مدارس اسلامیہ کے لئے اپنے مختلف اخراجات اور منصوبوں میں غیر زکوۃ وصدقات کی رقم تلاش کرنا بہت دشوار اور مشکل ہوگیا ہے، اب زکوۃ وصدقات ہی سے یہ امور انجام پاسکتے ہیں۔

نیز مدارس اسلامیہ کا قیام وبقاء درحقیقت لوگوں کے دین وایمان کا بقاء ہے، اس سے لوگوں کے دینی وسماجی مسائل کا حل ہوتا ہے، اس کے علاوہ اور بھی مسلمانوں کے فوائد اخروی وابستہ ہیں، لہذا مدارس اسلامیہ کے لئے لوگوں سے زکوۃ وصدقات کی رقم وصول کرنا جائز ہونا چاہئے، اور اس میں چھوٹے بڑے کا کوئی فرق نہ ہونا چاہئے ؛ البتہ کچھ صفات ومعیار ہونا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

جیسے وہ اہل السنہ والجماعت سے منسلک ہوں۔

اولین مقصد دینی تعلیم وتربیت ہو؛ کیوں کہ بعض علاقوں میں ''بچوں کا گھر'' قائم

کرتے ہیں، جس میں بچوں کو بنیادی دنیوی تعلیم بھی دی جاتی ہے، تو وہاں دینی و دنیوی تعلیم میں اپنی تعلیم کمزور نہ ہوتی ہو، یا وہ مغلوب نہ ہو۔

اس کے ذمہ دارو منتظمین صحیح العقیدہ ہوں۔

اس مدرسہ میں زکوۃ کا مصرف موجود ہو اور مستحقین کے قیام وطعام ، کتابوں اور تدریس کا انتظام ہو۔

زکوۃ کی رقومات حیلۂ تملیک کے بعد بے تکلف و بے دریغ غیر مصارف میں صرف نہ کی جاتی ہو اور بے احتیاطی سے صرف کرنے سے پرہیز کرتے ہوں، پوری امانت داری کے ساتھ محض طلبہ اور مدرسہ کی مصلحت ہی میں خرچ کی جائے۔

(جواب نمبر:۲) اس پر گفتگو سے پہلے نفقہ کے کچھ اصول ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے؛ چنانچہ اصول یہی ہے کہ جس کسی شخص کا نفقہ دوسرے غنی آدمی پر لازم ہوتا ہو تو اس کو زکوۃ دینا جائز نہیں ہے اور جس کا نفقہ اس شخص پر واجب ہونے میں اختلاف ہے اس کو صدقہ دینا جائز ہے۔ فتاوی تاتارخانیہ میں ہے:

والاصل فيه ان كل من كانت نفقته واجبة بالاتفاق على الانسان موسرا لايجوز ان يدفع اليه الزكوة، ومن كانت نفقته واجبة على الاختلاف جاز ان يتصدق عليه. (الفتاوى التاتارخانية: كتاب الزكوة، الفصل الثامن في المسائل المتعلقة بمن توضع فيه الزكوة، رقم المسئلة: ۴۱۴۵، ص:۲۰۹، ج:۳، ط: مكتبہ زكريا ديوبند)

چنانچہ اسی اصول کو پیش نظر رکھتے ہوئے فقہاء کرام مالدار والد کی اولاد صغار کو زکوۃ دینے کے باب میں منع فرماتے ہیں اور اگر یہ اولاد بالغ ہو جائے اور وہ خود محتاج ہوں تو ان کو دینے میں کوئی حرج نہ ہوگا، اگر چہ اس دوسری صورت (اولاد کبار جو مسکین ہوں) میں بعض

مشائخ کا اختلاف ہے۔

شیخ فریدالدین دہلوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

ولا يعطى غنيا ولا ولد غنى اذا كان صغيرا، فاذا كان كبيرا فقيرا جاز الدفع اليه. وبعض مشائخنا ذكروا في شرح الجامع الصغير خلافا في المسئلة؛ قد ذكروا على قول ابي حنيفة: يجوز الدفع الى اولاد الاغنياء اذا كانوا فقراء، صغارا كانت الاولاد او كبارا. وعلى قول ابى يوسف ومحمد يجوز الدفع الى الكبار دون الصغار، وبه اخذ هلال الرأي، وقال الشيخ الامام ابوبكر الاعمش: اذا كان الاب يوسع عليهم في النفقة لا يجوز الدفع اليهم وان كانوا كباراً.

(الفتاوی التاتارخانیہ: کتاب الزکوۃ، الفصل الثامن فی المسائل المتعلقۃ بمن توضع فیہ الزکوۃ، رقم المسئلہ :۴۱۴۳۳، ص:۲۰۹، ج:۳، ط: مکتبہ زکریا دیوبند)

محمد بن یوسف سمرقندی فرماتے ہیں: وعن ابي حنيفة وابي يوسف: انه يجوز اداء الزكوة الى ولد الغنى اذا كان الولد كبيرا فقيرا الا اذا كان صغيرا. (الملتقط فی الفتاوی الحنفیہ: کتاب الزکوۃ، مطلب مصرف الزکاۃ، ص:۷۳، ط: دارالکتب العلمیہ بیروت)

اصول اوپر مذکور ہوا اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا ایک قول بھی گذرا کہ اگر اولا محتاج وضرورت مند ہو تو چاہے باپ غنی ہو، اولاد کو فقر کی بناء پر دیا جائے گا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے مطابق مالدار باپ کی مسکین محتاج اولاد کو دینے میں کوئی حرج نہ ہوگا، چاہے باپ مالدار ہو، لیکن سوال یہ ہے کہ اگر وہ بچہ طالب علم ہے اور وہ خود بھی مالدار ہے، (صاحب نصاب ہے) تو چوں کہ وہ طلب علم میں مشغولی کی بناء پر طلب رزق کے لئے نہیں نکل سکے گا اور زکوۃ نہ لے اور اپنی رقم (مال) خرچ کرے گا تو وہ تنگ دست ہو جائے گا اور تنگی کا شکار ہوگا، ہوسکتا ہے یہ تنگی اس کو طلب علم سے روک دے یا طلب

علم کی میعاد ختم کرتے وقت اس کے پاس بالکل مال ہی نہ رہے، اور دوسری طرف آج کل مسلمانوں کا عمومی ذہن دنیوی رائج تعلیم کی طرف زیادہ ہے، دینی تعلیم کا خرچ اس سے وصول کرنے کے بجائے اس کے والد سے لیا جائے تو اس کا ذہن اور فکر وخیال دینی نہ ہونے کی وجہ سے ممکن ہے کہ وہ اپنی اولاد کی تعلیم منقطع کر دے جو اولاد کے لئے بھی آخر کار نقصان دہ ہوا اور اگر خود طالب علم سے رقم لی جائے تو اس کا خطرہ اوپر مذکور ہوا اور یہ بھی انتزاع علم کا سبب بن سکتا ہے، تو ایسے خطرات کو مدنظر رکھتے ہوئے کچھ فقہاء نے مالدار طالب علم یا مالدار کی اولاد- جو طلب علم میں مشغول ہیں- کو زکوۃ کا مصرف مان لیا ہے، اور ان کے قول کے مطابق دیا جاسکتا ہے، جیسا کہ سوال میں علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت ذکر کی گئی ہے۔

جب کہ مالدار طلبہ یا مالدار کی اولاد صغار طالب علم کو زکوۃ نہ دینے کی رائے رکھنے والے علماء میں سے ایک حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمٰن صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: یہ قید طلبہ کے لئے بھی ہیں کہ وہ بھی مصرف زکوۃ ہوں یعنی مالک نصاب نہ ہوں، سید نہ ہوں، اور اگر وہ طلبہ نابالغ ہیں تو ان کے والدین صاحب نصاب اور غنی نہ ہوں، بالغ کے لئے تو ماں باپ کا غنی ہونا مانع نہیں ہے، جب کہ وہ خود فقیر ہوں۔ (فتاوی دارالعلوم دیوبند: کتاب الزکوۃ، ساتواں باب مصارف الزکوۃ، سوال نمبر:۳۸۱، ص:۲۱۹، ج/۶، ط: دارالعلوم دیوبند)

اور درمختار کی جو عبارت سوال میں مذکور ہے اس کا جواب دیتے ہوئے حضرت مفتی عزیز الرحمٰن صاب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

سوال: مدرس اور طالب علم کو زکوۃ لینا جائز ہے یا نہیں اگر چہ وہ غنی ہو، قال في الدرالمختار: ان طالب العلم يجوز له اخذ الزكوة ولو غنيا اذا فرغ نفسه لافادة العلم واستفادته لعجزه عن الكسب، والحاجة داعية الى ما لا بد منه.

جواب: اقول: قد رده في رد المحتار بقوله وهذا الفرع مخالف

لاطلاقهم الحرمة في الغنى ولم يعتمده احد.قلت:وهو كذلك والاوجه تقييده بالفقير، ويكون طلب العلم مرخصا لجواز سواله من الزكوة وغيرها وان كان قادرا على الكسب.

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ غنی طالب علم کوزکوۃ دینادرست نہیں،طالب علم کی (طلب علم میں) مشغولی کی وجہ سے صرف یہ رخصت ہے کہ کسب میں مشغول ہونا اس کوضروری نہیں ہے، زکوۃ لے سکتا ہے ، بوجہ فقر کے،اور اس مدرس غنی کو عدم جواز کی ایک دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ تنخواہ میں زکوۃ دینا درست نہیں ہے، اور بوجہ غناء کے بھی درست نہیں ہے۔(فتاوی دارالعلوم : کتاب الزکوۃ،ساتواں باب مصارف الزکوۃ، سوال نمبر:۴۲۹،ص:۲۴۴، ج:۶، ط: دارالعلوم دیوبند)

ہاں!وہ طلبہ جومسافت شرعی سے تجاوز کر کے کہیں طلب علم میں مشغول ہیں اوران کے والدین اپنے وطن میں مالدار ہیں اوراس طالب علم کے پاس یہاں روپے نہیں ہیں یا یہ خودبھی صاحب نصاب ہے؛لیکن یہاں اس کے پاس کچھ نہیں ہے،تو اس وقت مذکور طالب علم ابن السبیل میں داخل ہوسکتا ہے۔

اس تفصیل کی روشنی میں طلبہ نص میں مذکورزکوۃ کے مصارف ثمانیہ میں سےاول الذکر دویعنی فقراء ومساکین میں داخل ہوں گے ،انہیں ''فی سبیل اللہ'' میں داخل ماننے میں شدیداختلاف ہے،اسی طرح ''ابن السبیل'' میں بعض طلبہ تو داخل ہو سکتے ہیں ؛لیکن سب کا داخل ہونامشکل معلوم ہوتا ہے۔

(جواب نمبر:۳)زکوۃ اورخاص کرمصارف زکوۃ کا مسئلہ غیرمعمولی اہمیت کا حامل ہے ،اس لئے کہ اس کاتعلق ایک فرض کی ادائیگی سے ہے، اگر زکوۃ ایسے لوگوں پراور ایسے مصارف میں صرف کردی جائے،جوالہی شریعت کے اعتبار سے مصرف نہ ہوتو زکوۃ ادانہ

ہوگی ، اور اگر مصارف کا صحیح تعین نہ ہوا اور وہ لوگ جو شرعاً مستحق ہیں ان کو مصرف زکوۃ سے خارج کر دیا جائے تو یہ مستحقین کو ان کے حق سے محروم کر دینا ہوگا ، جو ظلم ہے، اسی لئے اس کے مصارف اللہ تعالیٰ نے خود قرآن مجید میں بیان فرمائے۔(سورۂ توبہ:٦٠)

قرآن کریم میں مذکورہ مصارف میں سے ایک مصرف فی سبیل اللہ ہے، فی سبیل اللہ کے ہر مصرف کے تعین میں علماء کی آراء مختلف ہیں، اس وجہ سے ایسے مسئلہ میں سخت اضطراب پیدا ہورہا ہے، اس لئے آج اس کے ابہام کی وضاحت اور اس کے اجمال کی پوری تفصیل بیان کرنا علماء کے لئے ضروری ہوگیا ہے۔

اس کی وضاحت میں اختلاف علماء: فقہ کی کتابوں میں بکھرے ہوئے اقوال سمیٹنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض علماء نے کافی توسع کیا ہے اور ہر عمل خیر پر مال زکوۃ صرف کرنا جائز قرار دیا ہے؛ بعضوں نے مسلمانوں کی مصالح عامہ کے ساتھ فی سبیل اللہ کو خاص کیا ہے اور بعضوں نے صرف جہاد فی سبیل اللہ تک محدود رکھا ہے، جیسا کہ ذیل کے حوالہ جات سے مترشح ہورہا ہے:

چنانچہ ابن جریر طبری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: **قال ابن زيد في قوله "وفي سبيل الله" قال: الغازي في سبيل الله.** (جامع البیان عن تأویل آي القرآن: الجزء العاشر التوبة: ٦٠،ص:١٦٥،ج:١، دار الفکر بیروت)

قاضی ثناء اللہ پانی پتی رقم طراز ہیں: **وفي سبيل الله، قال الشافعي وابويوسف وجمهور العلماء: المراد به منقطع الغزاة. وقال احمد ومحمد بن الحسن: منقطع الحاج .... قلت (القائل هو القاضي المفسر ثناء الله الفاني فتى): ولما كان الفقر ماخوذا في مجتمع الاصناف فاولى ان لا يخص في سبيل الله بالحج ولا بالغزو؛ بل يترك اعم منها ومن سائر ابواب الخير فمن انفق ماله في طلبة**

العلم صدق انه انفق في سبيل الله. (التفسیر المظہری:التوبۃ،ص:۲۳۸،۲۳۹،ج:...ط:ادارہ اشاعت العلوم ندوۃ المصنفین دہلی)

محمد رشید رضا اس پر تفصیلی کلام کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

(وفي سبيل الله) والسبيل الطريق وسبيل الله الطريق الاعتقادي العملي الموصل الى مرضاته ومثوبته كما تقدم مراراً. ولكثرة اقتران الجهاد والقتال الديني في القرآن بكونه في سبيل الله اتفقت المذاهب على ان الغزاة والمرابطين هم المقصودون بهذا الصنف من مستحقى الصدقات اما وحدهم وهو قول الجمهور، واما مع غيرهم مما يشمله عموم الاضافة في سبيل الله، على بحث في تخصيصه سيأتي قريبا، وقد جاء في التنزيل ذكر الهجرة في سبيل الله والضرب (اى السفر) في سبيل الله والانفاق فى سبيل الله والمخمصة (اي المجاعة) في سبيل الله.

وفي كتاب المقنع –من اشهر كتب الحنابلة– في عد الاصناف ما نصه: (السابع) في سبيل الله وهم الغزاة الذين لا ديوان لهم، ولا يعطى منها في الحج، وعنه (اى الامام احمد) يعطى الفقير قدر ما يحج به الفرض او يستعين به فيه، وقد ضعف فقهاء الحنابلة هذه الرواية بانها خلاف المتبادر وهو ان الفقير انما يعطى لفقره ما يسد به حاجته وحاجة من يمونه ممن تجب عليه نفقتهم، الحج غير واجب عليه.

ومذهب الشافعية كمذهب الحنابلة في ان سهم سبيل الله للغزاة غير المرتبين في ديوان السلطان سواءا كانوا اغنياء ام فقراء. ونص الشافعي في الام: ويعطى في سبيل الله عز وجل من غزا من جيران الصدقة فقيرا كان او غنيا، ولا

يـعطى منه غيرهـم الا ان يحتاج الى الدفع عنهـم فيعطى من دفع عنهـم المشركين وانـمـا اشتـرط جيران الصدقة لانه لا يجوز عنده نقل الزكوة الى ابعد من مسافة القصر.

وقال الآلوسي في تفسير الكلمة عند الحنفية: اريد بذلك عند ابي يوسف مـنـقـطـعـو الـغـزاة والحجيج، وقيل: المراد طلبة العلم، واقتصر عليه في الفتاوى الـظهيـرية وفسـره فـي البـدائع بجميع القرب فيدخل فيه كل سعي في طاعة الله وسبـل الـخيـرات، قـال فـي البحر: ولا يخفى ان قيد الفقر لا بد منه على الوجوه كـلهـا، فـحيـنـئـذ لا تظهر ثمرته في الزكوة، وانما تظهر في الوصايا والاوقاف، ونـقـول انـه بهـذا القيد ابطل كون سبيل الله صنفا مستقلا اذا رجعه الى الصنف الاول وهم الفقراء والمساكين اهـ.

وقـال الـقـاضـي ابوبكر بن العربي المالكي في احكام القرآن: قوله (وفي سبيـل الـله) قال مالك: سبل اللّٰه كثيرة ولكني لا اعلم خلافا في ان المراد بسبيل الـلـه ههـنـا الـغـزو مـن جملة سبيل الله (هكذا) الا ما يؤثر عن احمد واسحاق؛ فـانهـما قالا: انه الحج، والذي يصح عندي من قولهما ان الحج من جملة السبل مـع الـغـزو لانه طريق بر فاعطي منه باسم السبيل، وهذا يحل عقد الباب، ويخرم قانون الشريعة، وينشر سلك النظر، وماجاء قط باعطاء الزكوة في الحج اثر، وقد قـال علمائنا: ويعطى منها الفقير بغير خلاف لانه قد سمي في اول الآية، ويعطى الـغـني عند مالك بوصف سبيل الله تعالىٰ كان غنيا في بلده او في موضعه الذي يـأخذ به لا يلتفت الى غير ذلك من قوله الذي يوثر عنه، قال النبي صلى الله عليه وسـلـم"لا تحل الصدقة الا لخمسة: غاز في سبيل الله" وقال ابو حنيفة لا يعطى

الـغـازي الا اذا كـان فـقيـرا، وهذه زيادة على النص وعنده ان الزيادة على النص نسخ ولا نسخ في القرآن الكريم الا بقرآن مثله او بخبر متواتر.

وما قاله مالك وابن عبد الحكم من اصحابه من التعبير بالغزو وبدل الغزاة ومـن الـصـرف في السلاح والكراع الخ..هو الحق الظاهر من كون هذا السهم في المصلحة العامة لا لاشخاص الغزاة.

وقـال السيـد حسن صديق في فتح البيان وهو على مذهب اهل الحديث الـمستـقـلين-بعد ذكر قول الجمهور: انهم الغزاة والمرابطون وان كانوا اغنياء، وبـعـد ذكـر الـرواية المتقدمة عن ابن عمر وعن احمد واسحق ما نصه: وقيل ان الـلـفـظ عام فلا يجوز قصره على نوع خاص ويدخل فيه جميع وجوه الخير من تـكـفيـن الـموتى وبناء الجسر والحصون وعمارة المساجد وغير ذلك. والاول اولى لاجماع الجمهور عليه اهـ.

وقـال فـي الـروضة الندية: ومن جملة سبيل الله الصرف في العلماء الذين يـقومون بمصالح المسلمين الدينية فان لهم في مال الله نصيبا سواء كانوا اغنياء او فقراء؛ بل الصرف في هذه الجهة من اهم الامور. (تفسیر المنار: التوبۃ،۱۰،ص/۴۹۹-۵۰۱، ج/۱، دارالفکر: بیروت)

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

ساتواں مصرف فِی سبِیلِ اللہِ ہے۔ تفسیر کشاف میں ہے کہ اس اعادۂ (فی) سے اس طرف اشارہ کرنا منظور ہے کہ یہ مصرف پہلے سب مصارف سے افضل اور بہتر ہے، وجہ یہ ہے کہ اسمیں دو فائدے ہیں: ایک تو غریب مفلس کی امداد، دوسرے ایک دینی خدمت میں اعانت، کیونکہ فی سبیل اللہ سے مراد وہ غازی اور مجاہد ہے، جس کے پاس اسلحہ اور جنگ کا

ضروری سامان خریدنے کے لئے مال نہ ہو، یا وہ شخص جس کے ذمہ حج فرض ہو چکا ہو مگر اس کے پاس اب مال نہیں رہا جس سے وہ حج فرض ادا کرے، یہ دونوں کام خالص دینی خدمت اور عبادت ہیں، اس لئے مال زکوۃ کو ان پر خرچ کرنے میں ایک مفلس کی امداد بھی ہے اور ایک عبادت کی ادائیگی میں تعاون بھی، اسی طرح حضرات فقہاء نے طالب علموں کو بھی اس میں شامل کیا ہے کہ وہ بھی ایک عبادت کی ادائیگی کے لئے لیتے ہیں۔ (روح بحوالہ ظہیریہ)

اور صاحب بدائع نے فرمایا کہ ہر وہ شخص جو کوئی نیک کام یا عبادت کرنا چاہتا ہے اور اس کی ادائیگی میں مال کی ضرورت ہے تو وہ بھی فی سبیل اللہ میں داخل ہے، بشرطیکہ اس کے پاس اتنا مال نہ ہو جس سے اس کام کو پورا کر سکے، جیسے دین کی تعلیم و تبلیغ اور ان کے لئے نشر و اشاعت کہ اگر کوئی مستحق زکوۃ یہ کام کرنا چاہے تو اس کی امداد مال زکوۃ سے کر دی جائے؛ مگر مالدار صاحب نصاب کو نہیں دیا جا سکتا۔

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ ان تمام صورتوں میں جو فی سبیل اللہ کی تفسیر میں مذکور ہیں فقر و حاجتمندی کی شرط ملحوظ ہے، غنی صاحب نصاب کا اس مد میں بھی حصہ نہیں، بجز اس کے کہ اس کا موجودہ مال اس ضرورت کو پورا نہ کر سکتا ہو، جو جہاد یا حج کے لئے درپیش ہے، تو اگرچہ بقدر نصاب مال موجود ہونے کی وجہ سے اس کو غنی کہہ سکتے ہیں، جیسا کہ ایک حدیث میں اس کو غنی کہا گیا ہے، مگر وہ بھی اس اعتبار سے فقیر و حاجتمند ہی ہو گیا کہ جس قدر مال جہاد یا حج کے لئے درکار ہے وہ اس کے پاس موجود نہیں، فتح القدیر میں شیخ ابن ہمام نے فرمایا کہ آیت صدقات میں جتنے مصرف ذکر کئے گئے ہیں ہر ایک کے الفاظ خود اس پر دلالت کرتے ہیں کہ وہ فقر و حاجتمندی کی بنا پر مستحق ہیں، لفظ فقیر، مسکین میں تو یہ ظاہر ہی ہے، رقاب، غارمین، فی سبیل اللہ، ابن السبیل کے الفاظ بھی اس طرف مشیر ہیں کہ ان کی حاجت روائی کی بنا پر ان کو دیا جاتا ہے، البتہ عاملین کو بطور معاوضہ خدمت دیا جاتا ہے، اسی لئے اس میں غنی و

فقیر برابر ہیں، جیسے غارمین کے مصرف میں بیان کیا جا چکا ہے کہ جس شخص کے ذمہ دس ہزار روپیہ قرض ہے اور پانچ ہزار روپیہ اس کے پاس موجود ہے تو اس کو بقدر پانچ ہزار کے زکوۃ دی جاسکتی ہے، کیونکہ جو مال اس کے پاس موجود ہے وہ قرض کی وجہ سے نہ ہونے کے حکم میں ہے۔

تنبیہ: لفظ فی سبیل اللہ کے لفظی معنی بہت عام ہیں، جو جو کام اللہ کی رضا جوئی کے لئے کئے جائیں وہ سب اس عام مفہوم کے اعتبار سے فی سبیل اللہ میں داخل ہیں، جو لوگ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تفسیر و بیان اور ائمہ تفسیر کے ارشادات سے قطع نظر محض لفظی ترجمہ کے ذریعہ قرآن سمجھنا چاہتے ہیں یہاں ان کو یہ مغالطہ لگا ہے کہ لفظ فی سبیل اللہ دیکھ کر زکوۃ کے مصارف میں ان تمام کاموں کو داخل کر دیا جو کسی حیثیت سے نیکی یا عبادت ہیں، مساجد، مدارس، شفاخانوں، مسافرخانوں وغیرہ کی تعمیر، کنویں، پل اور سڑکیں بنانا اور ان رفاہی اداروں کے ملازمین کی تنخواہیں اور تمام دفتری ضروریات ان سب کو انہوں نے فی سبیل اللہ میں داخل کر کے مصرف زکوۃ قرار دیدیا، جو سراسر غلط ہے، اور اجماع امت کے خلاف ہے، صحابہ کرام جنہوں نے قرآن کو براہ راست رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پڑھا اور سمجھا ہے ان کی اور ائمہ تابعین کی جتنی تفسیریں اس لفظ کے متعلق منقول ہیں ان میں اس لفظ کو حجاج اور مجاہدین کے لئے مخصوص قرار دیا گیا ہے اور ایک حدیث میں ہے کہ ایک شخص نے اپنے ایک اونٹ کو فی سبیل اللہ وقف کر دیا تھا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو فرمایا کہ اس اونٹ کو حجاج کے سفر میں استعمال کرو۔ (مبسوط سرخسی، ج:۳، ص:۱۰)

امام ابن جریر اور ابن کثیر، قرآن کی تفسیر روایات حدیث ہی سے کرنے کے پابند ہیں، ان سب نے لفظ فی سبیل اللہ کو ایسے مجاہدین اور حجاج کے لئے مخصوص کیا ہے جن کے پاس جہاد یا حج کا سامان نہ ہو اور جن حضرات فقہاء نے طالب علموں یا دوسرے نیک کام

کرنے والوں کو اس میں شامل کیا ہے تو اس شرط کے ساتھ کیا ہے کہ وہ فقیر وحاجتمند ہوں، اور یہ ظاہر ہے کہ فقیر وحاجتمند تو خود ہی مصرف زکوۃ میں سب سے پہلا مصرف ہیں، ان کو فی سبیل اللہ کے مفہوم میں شامل نہ کیا جاتا جب بھی وہ مستحق زکوۃ تھے، لیکن ائمہ اربعہ اور فقہائے امت میں سے یہ کسی نے نہیں کہا کہ رفاہ عام کے اداروں اور مساجد ومدارس کی تعمیر اوران کی جملہ ضروریات مصرف زکوۃ میں داخل ہیں، بلکہ اس کے خلاف اس کی تصریحات فرمائی ہیں کہ مال زکوۃ ان چیزوں میں صرف کرنا جائز نہیں، فقہائے حنفیہ میں سے شمس الائمہ سرخسی نے مبسوط اور شرح سیر میں اور فقہائے شافعیہ میں ابوعبید نے کتاب الاموال میں اور فقہائے مالکیہ میں سے دردیر نے شرح مختصر خلیل میں اور فقہائے حنابلہ میں سے موفق نے مغنی میں اس کو پوری تفصیل سے لکھا ہے۔

ائمہ تفسیر اور فقہائے امت کی مذکورہ تصریحات کے علاوہ اگر ایک بات پر غور کرلیا جائے تو اس مسئلہ کے سمجھنے کے لئے بالکل کافی ہے، وہ یہ کہ اگر زکوۃ کے مسئلہ مین اتنا عموم ہوتا کہ تمام طاعات وعبادات اور ہر قسم کی نیکی پر خرچ کرنا اس میں داخل ہوتو پھر قرآن میں ان آٹھ مصرفوں کا بیان (معاذ اللہ) بالکل فضول ہو جاتا ہے، اور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد جو پہلے اسی سلسلہ میں بیان ہو چکا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالی نے مصارف صدقات متعین کرنے کا کام نبی کو بھی سپرد نہیں کیا بلکہ خود ہی اس کے آٹھ مصرف متعین فرما دیئے۔ (معارف القرآن: سورہ توبہ ۹: ۶۰، ص: ۴۰۶ - ۴۰۸، ج: ۴، دار المعارف کراچی)

شیخ حسن ایوب تحریر فرماتے ہیں: في سبيل الله : مصرف من مصارف الزكوة ، وقد اختلف الفقهاء في المراد بسبيل الله ، فمنهم من حصر المراد في الغزاة المجاهدين في سبيل الله والمرابطين كذلك، ولو كانوا اغنيا، اذا لم يكن يرعاهم وينفق عليهم بيت مال المسلمين، وقال محمد صاحب ابي حنيفة:

الـمـراد بـذلك الـحجاج الذين لا يجدون نفقة، وهذا رأي بعيد، وقال ابو حنيفة: الـمـراد بسبيـل الـلـه جـميع القرب، فيدخل في ذلك كل من سعى في طاعة الله وسبيـل الـخير، فيعان من مال الزكوة على مايفعل من خير للاسلام والمسلمين، وهـذا الـرأي هـو الـذي ارتـضـاه صـاحـب الروضة الندية اذ قال: واما سبيل الله فـالـمـراد هـنـا الـطريق اليه عزوجل، والجهاد وان كان اعظم الطرق الى الله عز وجـل، لكن لا دليل على اختصاص هذا السهم به، بل يصح صرف ذلك في كل مـا كـان طـريـقـاً الـى الله عز وجل، هذا معنى الآية لغة، والواجب الوقوف على الـمـعـاني اللغوية حيث لم يصح النقل هنا شرعا، واما اشتراط الفقر في المجاهد فـفـي غـاية البـعـد، بـل الـظـاهر اعطائه نصيبا وان كان غنياً، وقد كان الصحابة يـأخـذون مـن اموال الله عزوجل التي من جملتها الزكوة في كل عام، ويسمون ذلك عـطـاء وفيهـم الأغـنيـاء و الفقراء وكان عطاء الواحد منهم يبلغ الى الوف متـعـددـة ، ولـم يسمع من احد منهم انه لا نصيب للأغنياء في العطاء، ومن زعم ذلك فعليه الدليل، فان قال: الدليل الحديث" ان الصدقة لا تحل لغني".

قـلـنا: اصناف مصارف الزكوة ثمانية، احدها الفقير، فمن لم يكن فيه الا كـونه فقيرا بدون اتصافه بوصف آخر من اوصاف مصارف الزكوة فلا ريب انه اذا صـار غـنيـا لـم تـحـل لـه، واما من اخذها بمسوغ آخر غير الفقير وهو كونه مـجـاهـدا، او غـارمـاً او نحوهما، فهو لم يأخذها لكونه فقيرا حتى يكون الغنى مـانعا بل اخذها لكونه مجاهدا او غارما او نحوهما، فتدبر هذا فانه مفيد.. ومن جـملة سبيل الله: الصرف على العلماء الذين يقومون بمصالح المسلمين الدينية، فـان لهـم فـي مـال الـلـه نصيباً، سواء كانوا اغنياء ام فقراء ، بل الصرف في هذه

الجهة من اهم الامور، لان العلماء ورثة الانبياء وحملة الدين وبهم تحفظ بيضة الاسلام وشريعة سيد الانام و قد كان علماء الصحابة يأخذون من العطاء ما يقوم بما يحتاجون اليه مع زيادات كثيرة يتفوضون بها في قضاء حوائج المسلمين ، ومنهم من كان يأخذ زيادة على مائة الف درهم. (فقہ العبادات بادلتہا فی الاسلام: کتاب الزکوۃ، باب مصارف الزکوۃ، فصل فی سبیل اللہ، ص:۳۸۹، ۳۹۰، ط: دار السلام القاہرہ)

ابن نجیم رحمۃ اللہ فرماتے ہیں: وفی سبيل الله وهو منقطع الغزاة عند ابي يوسف، وعند محمد منقطع الحاج ، وقيل : طلبة العلم ،واقتصر عليه فى الفتاوى الظهيرية ، وفسر فى البدائع بجميع القرب فيدخل فيه كل من سعى في طاعة الله تعالىٰ وسبيل الخيرات اذا كان محتاجا، ولا يخفى ان قيد الفقير لابد منه على الوجوه كلها .(البحر الرائق: کتاب الزکاۃ، باب المصرف، ص:۴۲۲، ج:۲، ط: دار الکتب العلمیہ بیروت)

تفصیلات بالا خاص کر حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی تنبیہ اور علمائے کرام کے مابین اختلاف کے پیش نظر احوط یہی ہے کہ طلبہ کو ''فی سبیل اللہ'' کے تحت شامل نہ مانا جائے، نیز فی سبیل اللہ میں بھی جن کو شامل مانا جاتا ہے بعضوں نے ان میں بھی فقر کی قید بڑھائی ہے اور یہی فقر مصرف اول و دوم فقراء و مساکین میں آہی جاتا ہے، لہذا ان کو اسی اول وثانی میں شامل ماننا بہتر معلوم ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ فقہاء احناف کے نزدیک زکوۃ کے ساتویں مصرف ''فی سبیل اللہ'' کا مصداق جو لوگ بھی ہوں ؛ بہر حال فی سبیل اللہ کے دائرے میں آنے والے لوگ فقیر ہونے کی صورت میں زکوۃ کے مستحق ہوں گے ،عاملین زکوۃ کے علاوہ باقی تمام مصارف میں فقہائے احناف فقر کی شرط لگاتے ہیں، اسی لئے جن فقہائے احناف نے فی سبیل اللہ کا

مصداق طلبۂ علم کو قرار دیا ہے یا تمام امور خیر کو فی سبیل اللہ میں شامل کیا ہے، اس تشریح سے مسئلہ میں کوئی حقیقی اختلاف پیدا نہیں ہوتا؛ کیوں کہ جب ان حضرات کے نزدیک فی سبیل اللہ کے دائرہ میں آنے والے لوگ فقر کی شرط کے ساتھ ہی مستحق زکوۃ ہوئے تو وہ لوگ زکوۃ کے پہلے مصرف فقراء میں متفقہ طور پر داخل ہو چکے۔

رہا سوال زکوۃ وصدقات کی رقوم کا طلبہ کو مالک بنانا؛ تو یہ ضروری ہے، کیوں کہ کچھ مصالح وضروریات کا تعلق یقیناً طالب علم سے ہے، جیسے کھانا، کپڑا وغیرہ دیا جائے؛ لیکن بعض ضروریات ومصالح میں طالب علم کے قبضہ میں روپیہ پہنچے بغیر خرچ کرنا ہوتا ہے، جیسے وظیفۂ معلمین وملازمین، کتب درسیہ وغیر درسیہ، اور طالب علم کو مالک بنانے کے لئے حیلۂ تملیک کر لینا بہتر ہے، حیلہ کی الگ الگ صورتیں ہیں، ان میں سے زکوۃ کی صحیح ادائیگی اور منتظمین کے لئے آسانی کس میں ہے؟ وہ آئندہ سطور میں درج ہیں۔

حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمٰن عثمانی قدس سرہ فرماتے ہیں: زکوۃ کا روپیہ خوراک وپوشاک طلبۂ مساکین میں خرچ ہوسکتا ہے...اور تنخواہ مدرسین وتعمیر مساجد ومدارس میں زکوۃ کا روپیہ صرف کرنا درست نہیں ہے اور اس سے زکوۃ ادا نہ ہوگی؛ کیوں کہ اصل یہ ہے کہ زکوۃ کی ادا کے لئے شرط ہے کہ کسی محتاج کو بلا معاوضہ اس کا مالک بنا دیا جائے۔ (فتاوی دار العلوم : کتاب الزکوۃ، ساتواں باب مصارف زکوۃ: ص: ۲۵۱، ج: ۶، سوال نمبر: ۴۴۸، ط: دار العلوم دیوبند)

(جواب نمبر: ۴) زکوۃ کی ادائیگی کے لئے غریب ومحتاج مستحق کو مالک بنانا شرط ہے اور جہاں تملیک نہ پائی جائے وہاں زکوۃ کی ادائیگی درست نہ ہوگی، یہ تو اصل مسئلہ ہے؛ لیکن فقہاء نے ضرورت کے موقع پر حیلۂ تملیک کی گنجائش دی ہے، یہ گنجائش واقعی ضرورت کی تکمیل کے لئے مجبوراً دی جاتی ہے اور مدارس میں چوں کہ واقعی ضرورت کی بناء پر حیلۂ تملیک ہوتا ہے؛ لیکن حیلہ کی مختلف صورتیں ہیں تو ان میں سے کونسی صورت منتظمین کے لئے سہولت

کا باعث اور اصحاب اموال کی طرف سے حقیقت میں مدز کوۃ اور مصرف میں پہنچانے میں آسان ہوسکتی ہے، اس کو بھی دیکھنا ہے؛ تاکہ اس کے مطابق عمل درآمد ہو۔

حیلہ کی مختلف صورتیں ہیں:

۱: طلبہ یا مستحق کو زکوۃ کے مال کا بالکلیہ مالک بنا دیا جائے پھر اس سے کہا جائے کہ فلاں جگہ پر خرچ کی ضرورت ہے، تم اپنی طرف سے وہاں خرچ کردو، پھر وہ برضا ورغبت وہاں خرچ کردے۔

۲: مستحق ومحتاج سے کہا جائے کہ تم اپنے طور پر قرض لے کر فلاں ضرورت میں خرچ کردو اور خرچ کے بعد مستحق ومحتاج کے قرض کی ادائیگی زکوۃ کی رقم سے کردی جائے۔

۳: مدرسہ کا جتنا خرچ بشمول مطبخ، تعلیم وتنخواہ مدرسین وملازمین وغیرہ آتا ہو، اس کو مستحق طلبہ کی تعداد پر تقسیم کرکے جو حاصل آئے اتنی رقم طالب علم پر بطور فیس مقرر کردی جائے اور ہر مہینہ فیس کے بقدر رقم بطور وظیفہ طالب علم کو دے کر اس سے بطور فیس واپس لی جائے۔

یا ہر مہینہ کے بجائے مکمل ایک سال کی فیس کے بقدر مال کا مالک بنا کر شروع سال میں یکمشت سال بھر کی فیس وصول کی جائے۔

۴: طلبہ سے داخلہ فارم پر لکھوالیا جائے کہ ''میں مہتمم صاحب کو اپنی طرف سے مدرسہ کے فنڈ میں سے زکوۃ وصول کرکے ضروریات میں خرچ کرنے کا وکیل بناتا ہوں۔''

اب اس اجازت ہی کو حیلۂ تملیک کے لئے کافی سمجھا جائے اور طلبہ کو قبضہ دینے کی اور واپس لے کر فنڈ میں جمع کرنے کی ضرورت نہ پڑے۔

ایک نمبر کی صورت سوال نمبر ۴؍ میں مذکور ہے، دوسری صورت سوال نمبر ۵؍ اور ۶؍ میں تحریر کی گئی ہے، تیسری صورت سوال نمبر ۷؍ میں مذکور ہے، اور چوتھی صورت سوال نمبر ۸؍ میں

مذکور ہے۔

سوال نمبر ۴؍میں جوصورت ذکر کی ہے،اس کی وضاحت یہ ہے کہ حیلہ درست تو ہے، لیکن خرابی یہ لازم آتی ہے کہ مالک بنانے کے بعد اس پر یہ دباؤ ہے کہ وہ یہ رقم مدرسہ کو واپس کرے، گویا اس کی رضامندی کے بغیر ہی لے لیا جاتا ہے۔

اس صورت میں یہ خدشہ اور خلجان بھی باقی رہتا ہے کہ مستحق زکوۃ کی رقم پر قبضہ کرنے کے باوجود اس پر اپنی ملکیت تامہ اور کلی اختیار نہ سمجھتا ہو یا بطِیب خاطر وہ اپنی رقم مدرسہ میں نہ دے رہا ہو؛ کیوں کہ عام طبیعتوں میں مال کی محبت غالب ہے اور فقراء مستحقین زکوۃ تو مال کے محتاج بھی زیادہ ہیں، ایثار سے کام لینا آسان نہیں ہے، ہر شخص کے بس کی یہ بات نہیں ہے کہ اپنے قبضے اور ملکیت میں مال آنے کے بعد خود ضرورت مند محتاج ہونے کے باوجود اپنی ضرورت میں خرچ نہ کرکے ایثار سے کام لے کر مدرسہ وغیرہ میں پوری خوش دلی اور رغبت کے ساتھ خرچ کردے۔

اس صورت میں بھی تملیک تو ہو جانی چاہئے ؛البتہ اس صورت میں دوسرے کا مال بغیر اس کی رضامندی کے لینا لازم آتا ہے۔

یہ یادر ہے کہ حیلہ کی صورت مجبوری کی وجہ سے اختیار کی جاتی ہے،دوسری بات یہ ہے کہ زکوۃ مستحق اور محتاج کو دی جاتی ہے؛تا کہ وہ اس سے اپنی ضروریات کی تکمیل کریں،اس لئے وہ حیلہ جس کے بعد اصل مستحقین (تصرف سے) عملاً محروم رہ جاتے ہیں، اس میں معمولی درجہ کی خرابی معلوم ہوتی ہے،لیکن حیلہ کے بعد بعض استہلاکی مصارف میں خرچ کرنے میں حرج نہ ہونا چاہئے ؛ کیوں کہ مصرف نے نیت کرکے وہ رقم ملک میں آنے کے بعد کسی خاص مقام میں دیدی ہے،جیسے تعمیر مسجد میں یا قبرستان کی دیوار تعمیر کرنے میں.....

کیوں کہ اس آدمی کو زکوۃ دے دی گئی ؛البتہ یہ کہا گیا تھا کہ فلاں مصرف میں خرچ

کرو، یافلاں جگہ دے آؤ، تو یہ شرط فاسد تھی، اورزکوۃ، ہبہ اورصدقہ کی طرح شرط فاسد سے بھی ادا ہوجاتی ہے، اور ملک میں آنے کے بعد رضامندی یابلا رضامندی مستحق کی طرف سے کسی جگہ دینا (حیلہ کرلینا) اپنی طرف سے اپنے ہی مال میں تصرف ہوگا، جواس کا اختیار سمجھا جائے گا۔

(جواب نمبر:۵،۶) حیلہ کی یہ صورت بھی درست ہے، حضرت مولانا محمد یوسف صاحب لدھیانوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

بغیر تملیک کے زکوۃ کی رقم مسجد، مدرسہ اور مدرسین کی تنخواہ میں استعمال نہیں ہوسکتی، اس کی تدبیر یہ ہے کہ کوئی محتاج آدمی قرض لے کر مدرسہ میں دیدے اور زکوۃ کی رقم سے اس کا قرض ادا کردیا جائے یعنی زکوۃ کی رقم اس کو دیدی جائے، جس سے وہ اپنا قرض ادا کرے، مطب کا بھی یہی حکم ہے۔ (آپ کے مسائل اوران کا حل: باب مصارف الزکوۃ، ص/ ۳۶۶، ج/۳، ط: ادارۂ تعلیمات اسلام دیوبند)

لیکن بڑے مدارس میں روزانہ ہزاروں روپے درکار رہے اور روزانہ مستحقین کوکسی کے یہاں قرضہ لینے کے لئے تلاش کرنا، نیز قرض دہندہ کوتلاش کرنا تکلیف ومشقت سے خالی نہیں ہے، اور ہرروز اس طرح کے قرض دینے والے ملے یہ بھی مشکل ہے۔

نیز یہ بھی خرابی ہے کہ جب کسی ادارے کی خاطر وہ قرضہ لے چکا ہے، تو ممکن ہے کہ وہ لوگوں کے سامنے اس قرضہ کی وضاحت کئے بغیر مطلقاً اپنے آپ کوقرضدار بتا کر زکوۃ لیتا رہے، اور اگر ادارہ کے خاطر کسی جگہ سے زکوۃ لے بھی آیا اور اس کوقرض کی ادائیگی کے لئے ادارہ کی طرف سے زکوۃ ملے اس سے پہلے وہ آدمی انتقال کرجائے تو اس کا قرضہ ترکہ میں سے ادا کیا جائے یا ادارہ کی طرف سے، اگر ترکہ میں سے ادا کریں تو یقیناً دیگر وارثین پر ظلم ہے اور اگر ادارہ کی طرف سے ادا کریں تو بلا تملیک قرض ادا کرنا ہوگا؛ کیوں کہ میت اب

تملیک کا اہل نہیں ہے، یہ صورت ہے کہ کسی اور آدمی کو بلاکر حیلہ کیا جائے اور پھر میت کی طرف سے قرض ادا کیا جائے ،اس لئے اس حیلہ پر عمل تکلیف سے خالی نہ ہوگا۔

رہا سوال ان مستحقین کو غارمین میں شمار کرنا؛ تاکہ ان کا قرض زکوۃ کی رقم سے ادا ہو جائے ،تو اس آدمی نے اپنے نام سے کسی جگہ سے قرض لیا ہے تو قرض دہندہ اسی مدیون کو پہچانتا ہے، وہ اسی کی گرفت کرے گا اور قرض کی وصول یابی کے لئے اسی کو لازم پکڑے گا جس نے کار خیر میں مدرسہ کی ضروریات کے لئے کہیں سے قرض لیا ہے،لہذا اس کو غارمین میں شمار کرنے میں کوئی حرج نہ ہونا چاہئے۔

معارف القرآن میں ہے: چھٹا مصرف الغارِمین ہے، جس کے معنی مدیون یعنی قرضدار کے ہیں، یہ پہلے ذکر کیا جاچکا ہے کہ پانچواں اور چھٹا مصرف جو حرف فِی کے ساتھ بیان کیا گیا ہے استحقاق میں پہلے چاروں مصارف سے زیادہ ہیں،اس لئے غلام کی گلوخلاصی کے لئے یا قرضدار کو ادائے قرض کے لئے دینا عام فقراء ومساکین کو دینے سے زیادہ افضل ہے،شرط یہ ہے کہ اس قرضدار کے پاس اتنا مال نہ ہو جس سے وہ قرض ادا کر سکے، کیونکہ غارم لغت میں ایسے ہی قرضدار کو کہا جاتا ہے،اور بعض ائمہ فقہاء نے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ یہ قرض اس نے کسی ناجائز کام کے لئے نہ لیا ہو۔(سورۂ توبہ: آیت نمبر: ٦٠،ص:٤٠٦،ج:٤،ط:ادارۃ المعارف کراچی)

(جواب نمبر:٧) یہ حیلہ بھی درست ہے؛لیکن عملی طور پر اس حیلہ میں دشواری ہے ؛جب کہ تعداد طلبہ بہت زیادہ ہو۔پھر اس میں کچھ خرابیاں بھی ہیں، کیوں کہ سالانہ یا ماہانہ کل خرچ جب تمام طلبہ پر تقسیم کیا جائے گا تو طلبہ میں ایک تعداد غیر مستحق مستطیع طلبہ کی بھی ہوتی ہے،جن کو زکوۃ کی رقم سے وظیفہ نہیں دیا جاتا تو ان کے حصہ میں آنے والا خرچ یا تو وہ خود ادا کریں یا غیر زکوۃ کی مد سے ان کو وظیفہ دے کر ان سے فیس کی شکل میں ان کا خرچ وصول کیا

جائے ، یہاں تک تو درست ہے؛لیکن اگران طلبہ کاخرچ بھی مستحق طلبہ پر تقسیم کر کے ان کو زکوۃ کی رقم دے کر بطور فیس وصول کی جائے اوران کو یہ رقم ان کی فیس کی کہی جائے تو یہ دیانت کے خلاف ہوگا۔

نیز سالانہ یاماہانہ جواندازہ خرچ کا کیا ہے،کبھی اس میں کمی یا اضافہ ہوجاتا ہے،تو کمی کی صورت میں طلبہ کو باقی ماندہ رقم نہیں دی جاتی ہےاور بڑھنے کی صورت میں طلبہ سے کس طرح وصول کیا جائے ، پھران پران کی فیس کے بقدرخرچ ہوا یانہیں ،اگرکوئی طالب علم دوران سال تعلیم منقطع کردےتو اس کو باقی ماندہ رقم ملے گی یانہیں؟ یہ کچھ خلجان اس صورت میں وارد ہورہاہے۔

(جواب نمبر:۸) اس سوال کے جواب میں رأس الفقہاء حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ اور حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کی کتابت کی نقل ہی پیش کرنا مناسب سمجھتا ہوں:

جواب فروع: (ا) عاجز کے نزدیک مدارس کا روپیہ وقف نہیں ؛مگر اہل مدرسہ مثل عمال بیت المال معطیین اورآخذین کی طرف سے وکلاء ہیں،لہذا اس میں زکوۃ واجب ہوگی اورنہ معطیین واپس لے سکتے ہیں۔

عمال بیت المال منصوب من السلطان ہیں اورسلطان کی ولایت عامہ ہے،اس لئے وہ سب کا وکیل بن سکتا ہے، اورمقیس میں ولایت عامہ نہیں ہے، اس لئے آخذین کا وکیل کیسے بنے گا؛ کیوں کہ نہ توکیل صریح ہے، نہ دلالۃً ہےاورمقیس علیہ میں دلالۃً ہے کہ وہ سب اس کے زیرطاعت ہیں اوروہ واجب الاطاعت ہے۔

بندہ کے خیال میں سلطان میں دووصف ہیں ،ایک حکومت جس کا ثمرہ تنفیذ حدود وقصاص ،دوسرا انتظام حقوق عامہ،امراول میں کوئی اس کا قائم مقام نہیں ہوسکتا ہے،امرثانی

میں اہل حل وعقد بوقت ضرورت قائم مقام ہوسکتے ہیں، وجہ یہ ہے کہ اہل حل وعقد کی رائے ومشورہ کے ساتھ نصب سلطان وابستہ ہے، جو باب انتظام سے ہے، لہذا اما لی انتظام مدارس جو برضاء ملاک وطلبہ ابقائے دین کے لئے کیا گیا ہے، بالا ولی معتبر ہوگا اور غور فرماویں انتظام جمعہ کے لئے عامہ کا نصب ہے، امام معتبر ہونا ہے جزئیات میں اس کی نظیر شاید ہوسکے۔ (امداد الفتاوی: کتاب العقائد والکلام، ص:۲۶۳-۲۶۷، ج:٦، ط: زکریا بکڈپو دیوبند)

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو تفصیل سے نقل کیا ہے، جو پیش خدمت ہے:

اب رہا یہ سوال کہ قرون اولی میں عاملین صدقہ وزکوۃ وصول کرتے تھے، اور ان کے وصول کر لینے سے اصحاب اموال کی زکوۃ ادا ہو جاتی تھی؛ حالانکہ عاملین اس روپیہ کے مالک نہ بنائے جاتے تھے، اس کا جواب یہ ہے کہ مالک بنانے کی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک یہ کہ جس کو مالک بنانا ہے خود اس کے قبضہ میں دے دیا جائے، دوسرے یہ کہ اگر اس کا کوئی وکیل ہے تو اس وکیل کا قبضہ کرا دیا جائے، وکیل کا قبضہ اصل مؤکل کے قبضہ کے حکم میں ہوتا ہے، جب کسی فقیر کے وکیل مختار نے اس کی طرف سے کسی مال زکوۃ پر قبضہ کر لیا تو ایسا ہی ہو گیا جیسے وہ خود قبضہ کرتا، اس صورت میں بھی دینے والے کی زکوۃ اسی وقت ادا ہو گئی جب وکیل نے قبضہ کیا۔

پھر وکیل کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ کوئی شخص یا جماعت کسی شخص کو اپنے اپنے لئے صدقات وصول کرنے کا وکیل مختار با قاعدہ بنا وے اور یہ لکھ دے کہ یہ میرا وکیل مجاز ہے، دوسرے یہ کہ منجانب شرع کسی شخص یا جماعت کو ولایت عامہ عطا کر دی جائے، جس کے سبب وہ قدرتی طور پر عوام کا وکیل بن جاتا ہے۔

خلیفۂ وقت اور امیر المؤمنین کو منجانب شرع ایسی ہی ولایت عامہ حاصل ہوتی ہے،

جس کی وجہ سے ملک کے غرباء فقراء کی ذمہ داری اس پر عائد ہوجاتی ہے اور وہ شرعی طور پر ان تمام فقراء کا وکیل متصور ہوتا ہے، اس کا یا اس کے مقرر کردہ نائب کا مال زکوۃ پر قبضہ خود فقراء کا قبضہ سمجھا جاتا ہے، عاملین صدقہ جو اسلامی حکومت کی طرف سے وصول صدقات کے لئے مامور ہوں، وہ بھی اسی ضابطہ کے تحت فقراء کے وکیل ہیں؛ جب مال زکوۃ ان کو دے دیا اسی وقت اصحاب اموال کی زکوۃ ادا ہوگئی۔

اب اگر کہا جائے کہ مہتممین مدرسہ بھی مثل عاملین صدقہ کے وکیل فقراء یعنی وکیل طلباء ہیں تو اول یہ قیاس صحیح نہیں؛ کیوں کہ یہاں نہ تو طلباء کی طرف سے کوئی معاملہ وکالت کا کیا گیا ہے اور اگر کیا بھی تو وہ معدود و محدود طلباء کی طرف سے ہوگا جو ان کے چلے جانے کے بعد ختم ہوجائے گا، پھر از سر نو دوسرے طلباء سے معاملہ کرنا ہوگا جو ظاہر ہے کہ نہ کہیں ہوتا ہے نہ عادۃً ہوسکتا ہے؛ کیوں کہ طلباء ہمیشہ بدلتے رہتے ہیں، اور نہ مہتمم مدرسہ کو ولایت عامہ خود حاصل ہے اور نہ وہ کسی امیر المؤمنین صاحب ولایت عامہ کی طرف سے مامور ہے، جس کی بناء پر اس کو شرعی طور پر وکیل فقراء قرار دیا جائے؛ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ مہتمم مدرسہ اور اس کے سفراء سب اصحاب اموال کے وکیل ہیں، جب تک مال ان کی تحویل میں رہے گا وہ ایسا ہی ہوگا، جیسے خود مالک کے پاس رہے، زکوۃ کی ادائیگی اسی وقت ہوگی جب کہ یہ حضرات اس کو مصرف زکوۃ میں صرف کردیں؛ بلکہ فقہاء نے اس بات کی بھی تصریح فرمائی ہے کہ والی عامہ امیر المؤمنین اور اس کے عمال کو بھی ہر حال اور ہر مال میں سے صدقات وصول کرنے کا حق نہیں؛ بلکہ صرف ان اموال ظاہرہ میں جن کے تحفظ کی ذمہ داری عمال حکومت پر عائد ہوتی ہے اور وہ بھی صرف اس وقت تک کہ عمال حکومت اپنی ذمہ داری کو پورا کرسکیں، اور اگر کسی وقت حکومت اسلامیہ ان کی حفاظت کی ذمہ داری نہ کرسکے تو اس کو صدقات اموال ظاہرہ بھی وصول کرنے کا حق نہیں رہتا، روایات ذیل اس پر شاہد ہیں:

وفي المبسوط: وثبوت حق الأخذ باعتبار الحاجة الى الجماعة. وفي الدر المختار: في شرط العشر هو حر مسلم غير هاشمي قادر على الحماية من اللصوص والقطاع لان الجباية بالحماية. (شامی:ص/۵۲،ج/۲)

وقال الشامي قبل ذلك: ويظهر لى ان أهل الحرب لوغلبوا على بلدة عن بلادنا كذلك (اى يؤدي المالك بنفسه ولاحق للسلطان فيه) لتعليل اصل المسئلة بان الامام لم يحمهم والجباية بالحماية. (شامی:ص/۳۲،ج/۲)

اس لئے مہتمم مدارس کوکسی طرح وکیل فقراء مثل امیر المؤمنین یاعاملین صدقہ کے قرار نہیں دیا جاسکتا؛ کیوں کہ نہ اس کو ولایت عامہ حاصل ہے نہ اس کی حمایت کوتحفظ اموال مسلمین میں کوئی دخل ہے اور بالفرض اگر اس کو امیر المؤمنین جیسے اختیارات ہوتے تھے، تو خود امیر المؤمنین کے لئے جو مشکلات پیش کی گئی ہیں وہ مہتمم کو امیر المؤمنین یا عامل صدقہ فرض کر لینے کے بعد بھی رفع نہیں ہوتیں اوران مشکلات کا حل اموال زکوۃ سے کسی طرح نہیں ہوسکتا؛ بلکہ اگر حکومت اسلامی ہوتو ان کے لئے بیت المال کے دوسرے مدات کھلے ہوئے ہیں اور اگر حکومت اسلامی نہیں تو مسلمان حسب مقدرت واستطاعت ان خیرات ومیراث یااوقاف وغیرہ کے لئے مستقل چندہ کریں یاشخصی طور پر پورا کریں، جیسا کہ ہندوستان وغیرہ ممالک میں اسلامی سلطنت اٹھ جانے کے بعد سے آج تک اسی طرح ہوتا بھی رہا ہے۔کتبہ الاحقر محمد شفیع عفا اللہ عنہ، مفتی دارالعلوم دیوبند یکم محرم الحرام ۱۳۱۱ھ

سیدی وسندی حضرت حکیم الاسلام مجدد ملت حضرت مولانا محمد اشرف علی تھانویؒ کا مکتوب گرامی:

احقر نے رسالہ ہذا حضرت والا کی خدمت میں بھیجا تھا اور چوں کہ حضرت کے ضعف کا حال پیش نظر تھا، اس لئے باستیعاب ملاحظہ فرمانے کی درخواست کے بجائے یہ درخواست

کی تھی کہ کہیں کہیں سے ملاحظہ فرمالیا جاوے؛ مگراس پر حضرت نے تحریر فرمایا:

ایسا شغل تو بوجہ تنشیط کے دافع ضعف ہے، میں نے کل کا کل دیکھا اور دل سے دعا نکلی ،صرف دوجگہ استنباط کی جگہ استدلال لکھ دیا ہے ،استنباط سے غیر منصوص ہونے کا شبہ ہوتا ہے۔

نیز احقر نے فرمایا کہ اجمالی نظر کے بعد اگر تصدیق کے الفاظ لکھنا خلاف مصلحت نہ ہو تو لوگوں کے لئے زیادہ موجب اطمینان ہوگا ،اشاعت کی ضرورت اس لئے ہے کہ آج کل بہت سے لوگوں نے اس مسئلہ کو اڑانے کی ٹھان لی ہے اور اخبارات میں بھی یہ بحث چل پڑی ہے،استاذی حضرت مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی دامت برکاتہم بھی اس کو باستیعاب ملاحظہ فرما چکے ہیں، مختصر سی کوئی اپنی تحریر بطور تقریظ کے لکھنے کا بھی ارادہ ظاہر فرمایا ہے،اس پر حضرت ممدوح نے تحریر فرمایا ہے۔

آپ لکھ کر بھیج دیں، میں اپنے مذاق کے موافق بنالوں گا؛ لیکن احقر نے اس مکتوب گرامی کو تصدیق کے لئے کافی سمجھ کر پھر کوئی مستقل تحریر لکھنے کی تکلیف نہیں دی۔

البتہ حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ لکھا: تحقیق مذکور پر ایک اشکال اور تحقیق مذکور کے ایک حصہ سے رجوع کریں۔

سوال: آں محترم نے اپنے رسالہ میں مہتممین مدارس کو عاملین صدقہ کے حکم میں قرار نہیں دیا جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مہتممین کے وصول کرنے سے اصحاب اموال کی زکوۃ ادا نہیں ہوتی جب تک کہ وہ مستحقین زکوۃ پر خرچ نہ کردیں، چنانچہ امداد المفتیین ۳۲۳ صفحہ (کتاب الزکوۃ) پر تحریر ہے، اب اگر کہا جائے کہ مہتممین مدارس بھی مثل عاملین صدقہ کے وکیل فقراء ہیں، یعنی وکیل طلبہ ہیں تو اول یہ قیاس صحیح نہیں؛ کیوں کہ یہاں نہ تو طلبہ کی طرف سے کوئی معاملہ وکالت کا کیا گیا ہے اور اگر کیا بھی جائے تو وہ معدود ومحدود طلبہ کی طرف سے

ہوگا جوان کے چلے جانے کے بعد ختم ہوجائے گا پھر از سر نو دوسرے طلبہ سے معاملہ کرنا ہوگا جو ظاہر ہے کہ نہ کہیں ہوتا ہے اور نہ عادۃ ہوسکتا ہے، کیوں کہ طلبہ ہمیشہ بدلتے رہتے ہیں، اور نہ مہتمم مدرسہ کو ولایت عامہ خود حاصل ہے اور نہ وہ کسی امیر المؤمنین صاحب ولایت عامہ کی طرف سے مامور ہے جس کی بناء پر اس کو شرعی طور پر وکیل فقراء رقرار دیا جائے ؛ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ مہتمم مدرسہ اور اس کے سفراء سب اصحاب اموال کے وکیل ہیں، جب تک مال ان کی تحویل میں رہے گا وہ ایسا ہی ہوگا جیسے کہ خود کے پاس رہے، زکوۃ کی ادائیگی اس وقت ہوگی جب کہ یہ حضرات اس کو مصرف زکوۃ میں صرف کردیں ؛ بلکہ فقہاء نے اس کی بھی تصریح فرمائی ہے کہ والی عامہ امیر المؤمنین اور اس کے عمل کو بھی ہر حال اور ہر مال میں سے صدقات وصول کرنے کا حق نہیں بلکہ صرف ان اموال ظاہرہ میں جن کے تحفظ کی ذمہ داری عمال حکومت پر ہوتی ہے اور وہ بھی صرف اس وقت تک کہ عمال حکومت اپنی اس ذمہ داری کو پورا کرسکیں اور اگر کسی وقت حکومت اسلامیہ ان کی حفاظت کی ذمہ داری نہ کرسکیں تو اس کو صدقات اموال ظاہرہ بھی وصول کرنے کا حق نہیں رہتا۔

مرویات ذیل اس پر شاہد ہیں:

وفي المبسوط: وثبوت حق الاخذ باعتبار الحاجة الى الحماية ، وفي الدر المختار في شرط العاشر هو حر مسلم غير هاشمي قادر على الحماية من اللصوص والقطاع لان الجباية بالحماية. (شامی:۵۲،ج:۲)

وقال الشافعي قبل ذلك ويظهر لي ان اهل الحرب لوغلبوا على بلدة عن بلادنا كذلك (اى يؤدى المالك بفسه ولاحق للسلطان فيه) لتعليل اصل المسئلة بان الامام لويحملهم والحماية. (شامی:۳۲،ج:۲)

اس لئے مہتمم مدارس کو کسی طرح وکیل فقراء مثل امیر المؤمنین یا عاملین صدقہ کے

قرار نہیں دیا جا سکتا۔

جب کہ حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کی مکاتبت چند مسائل میں حضرت مولانا خلیل احمد رحمۃ اللہ علیہ سے ہوئی، یہ مکاتبت فتاوی امدادیہ طبع قدیم مجتبائی ہند کے جلد نمبر چار اور صفحہ نمبر ۲۲۷ سے ۲۳۶ اور طبع جدید امداد الفتاوی جلد نمبر ۶، صفحہ نمبر ۲۶۸ سے ۲۷۷ پر بعنوان ''بعضے از تحریرات سیدنا مولانا خلیل احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ کہ درجواب سوالات صاحب فتاوی صدور یافتہ بمناسبت مقام درآخر ملحق کردہ شد'' مذکور ہے، ان صفحات میں اس مسئلہ کے متعلق عبارات متفرق ہیں، ضمیمہ خوان خلیل صفحہ ۱۸ پر حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب دامت برکاتہم نے ان متفرق عبارات کو یکجا ذکر کر دیا ہے جن کی پوری تفصیل یہ ہے:

''مدرسہ میں جو روپیہ آتا ہے، اگر یہ وقف ہے تو بقاء عین کے ساتھ انتفاع کہاں ہے اور اگر یہ ملک معطی کا ہے تو اس کے مر جانے کے بعد واپسی ورثہ کی طرف واجب ہے۔

(الجواب) عاجز کے نزدیک مدارس کا روپیہ وقف نہیں؛ مگر اہل مدرسہ مثل عمال بیت المال معطیین اور آخذین کی طرف سے وکلاء ہیں، لہذا اس میں نہ زکوۃ واجب ہوگی اور نہ معطیین لے سکتے ہیں۔

مکرر سوال: حضرت مخدومنا !ادام اللہ ظلال فیوضہم علینا ،السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

شفانامہ مزیل مرض ہوا، لیکن اساس شبہ ہنوز قطع نہیں ہوئی، عمال بیت المال منصوب من السلطان ہیں اور سلطان کی ولایت عامہ ہے، اس لئے وہ سب کا وکیل بن سکتا ہے اور مقیس میں ولایت عامہ نہیں ہے، اس لئے آخذ کا وکیل کیسے بنے گا؛ کیوں کہ نہ تو وکیل صریح اور نہ دلالت ہے اور مقیس علیہ میں دلالت ہے کہ سب اس کے زیر طاعت ہیں، اور وہ

واجب الاطاعت ہے۔

الجواب: سیدی ادام اللہ فیوضکم ، السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

بندہ کے خیال میں سلطان میں دو وصف ہیں؛ ایک حکومت جس کا ثمرہ تنفید حدود وقصاص ہے، دوسرا انتظام حقوق عامہ، امر اول میں کوئی اس کا قائم مقام نہیں ہوسکتا ، امر ثانی میں اہل حل وعقد بوقت ضرورت قائم مقام ہو سکتے ہیں، وجہ یہ ہے کہ اہل حل وعقد کی رائے ومشورہ کے ساتھ نصب سلطان وابستہ ہے، جو باب انتظام سے ہے، لہذا امالی انتظام مدارس جو برضا مالک وطلبہ ابقاء دین کے لئے کیا گیا ہے، بالا ولی معتبر ہوگا ، ذرا غور فرمائیں انتظام جمعہ کے لئے عامہ نصب امام معتبر ہوتا ہے، جزئیات میں اس کی نظیر شاید ہو سکے، والسلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ خلیل احمد عفی عنہ ۸/رجب المرجب ۱۳۲۵ھ۔

اسی طرح ایک سوال کسی نے حضرت مولانا گنگوہی قدس اللہ سرہ سے کیا تھا، اس کا جواب حضرت گنگوہی نے مرحمت فرمایا تھا، جس کا ذکر تذکرۃ الرشید حصہ اول ۱۶۴ پر موجود ہے ،جس کی عبارت یہ ہے:

شبہ: مدرسہ میں جو چندہ وغیرہ کا روپیہ آتا ہے، وہ وقف ہے یا مملوک؟ اگر وقف ہے تو بقاء عین واجب ہے اور صرف بالاستہلاک ناجائز ، اگر مملوک ہے اور مہتمم صرف وکیل تو معطی چندہ اگر مرجائے تو غرباء وورثاء کا حق ہے اس کی تفتیش وکیل کو واجب ہے، زمانہ شارع علیہ السلام وخلفاء میں جو بیت المال تھا، اس میں بھی یہ اشکال جاری ہے بہت سوچا مگر قواعد شرعیہ سے حل نہ ہوا اور مختلف چندوں کو خلط کرنا استہلاک ہونا چاہئے اور مستہلک ملک مستہلک ہوکر جو صرف کیا جائے اس کا تبرع ہوگا اور مالکوں کا ضامن ہوگا ، اگر یہ ہے تو اہل مدرسہ یا امین انجمن کو سخت دقت ہے ، امید ہے کہ جواب باصواب سے تشفی فرمادیں۔

الجواب: (از حضرت قطب عالم) مہتمم مدرسہ کا قیم ونائب جملہ طلبہ جیسا امیر نائب جملہ کا عالم ہوتا ہے، پس جو شئی کسی نے مہتمم کو دی مہتمم کا قبضہ خود طلبہ کا قبضہ ہے، اس کے قبضہ سے ملک معطی سے نکلا، اور ملک طلبہ کا ہو گیا اگر چہ وہ مجہول الکمیت والذوات ہوں؛ مگر نائب معین ہے، پس موت معطی کے ملک ورثہ معطی کی اس میں نہیں ہوسکتی اور مہتمم بعض وجوہ میں وکیل معطی کا بھی ہوسکتا ہے، بہر حال نہ یہ وقف مال ہے اور نہ ملک ورثہ معطی کی ہوگی اور نہ خود معطی کی ملک رہے۔ واللہ اعلم

امداد المفتیین میں چھپے ہوئے رسالہ اماطة فی اماطة التشکیك الزکوة بالتملیك میں مہتمان مدارس کو عاملین صدقہ کے حکم میں نہیں رکھا گیا؛ بلکہ معطیین چندہ کا وکیل قرار دیا گیا ہے، حضرت گنگوہی اور دوسرے اکابر رحمہم اللہ تعالیٰ کے مذکور الصدر فتاوی کے بعد اب آپ کی تحقیق اس معاملہ میں کیا ہے؟ اس کی توضیح کی ضرورت ہے۔ بینوا توجروا

(الجواب) بسم اللہ الرحمٰن الرحیم الحمد للہ وکفی وسلام علی عبادہ الذین اصطفی، امابعد! تملیک زکوۃ کے مسئلہ سے متعلق میرا رسالہ جو سن ۱۳۶۱ ہجری میں لکھا گیا تھا اور امداد المفتیین کا جزو ہو کر بار بار شائع ہوا، اس میں مہتممین مدرسہ کا حکم عاملین صدقہ کے حکم سے مختلف اس شبہ کی بنیاد پر لکھا گیا تھا جو خود سیدی حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے پیش فرمایا، لیکن جب اس شبہ کو خود حضرت نے راس الفقہاء حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے پیش فرمایا اور حضرت موصوف نے اس کا جواب تحریر فرمایا تو حضرت مولانا رحمۃ اللہ علیہ کا وہ شبہ رفع ہو گیا اور وہ اسی حکم پر مطمئن ہو گئے، جو حضرت ممدوح نے لکھا تھا یعنی آج کل کے مہتممین مدرسہ اور ان کے مقرر کردہ چندہ وصول کرنے والے عاملین صدقہ کے حکم میں داخل ہو کر فقراء کے وکلاء ہیں، معطیین چندہ کی وکالت صرف اس درجہ میں ہے کہ انہوں نے ان حضرات کو وکیل فقراء تسلیم کر کے اپنا چندہ ان کے حوالے

کردیا توجب بحیثیت وکیل فقراء رقم ان کے قبضہ میں چلی گئی تو وہ فقراء کی ملک ہوگئی اورزکوۃ دینے والوں کی زکوۃ ادا ہوگئی، بات تو اتنے ہی سے صاف ہوگئی تھی؛ لیکن اس کی مزید تائید وتوثیق ابوحنیفہ وقت حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی کے اس فتوی سے ہوگئی جو تذکرۃ الرشید میں مولانا صادق الیقین صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے ایک سوال کے جواب میں لکھا گیا، جس میں اس کی تصریح کی گئی ہے کہ اگرچہ یہ طلباء فقراء مجہول الکمیت والذوات ہیں، اس کے باوجود ان کی وکالت مہتممان مدرسہ کے لئے عرفی طور پر ثابت ہوگئی اوران کا قبضہ فقراء کا قبضہ ہوگیا۔

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کے اس مدلل فتوی اور حضرت مولانا خلیل احمد قدس سرہ کی تحقیق اوراس پر حضرت حکیم الامت رحمۃ اللہ علیہ کی تسلیم وتصدیق کے بعد مسئلہ میں تو کوئی اشکال نہیں رہا؛ تاہم احقر نے جب پاکستان آنے کے بعد کراچی میں دارالعلوم قائم کیا، تو احتیاطا یہ صورت اختیار کی کہ جن طلبہ کو دارالعلوم میں داخلہ دیا جاتا ہے، ان کے داخلہ فارم پر یہ توکیل کا مضمون ہر طالب علم کی طرف سے برائے مہتمم مدرسہ یا جن کو وہ مأمور کرے طبع کردیا گیا ہے اور ہر داخل ہونے والا طالب علم باقاعدہ مہتمم مدرسہ کو اپنی طرف سے زکوۃ وصول کرنے کا وکیل بناتا ہے اورعام فقراء کی ضرورتوں پر خرچ کرنے کا بھی، اس طرح مہتمم مدرسہ ہر سال داخل ہونے والے متعین طلبہ کا وکیل ہوتا ہے، اوران کی طرف سے تمام مصارف طلباء پر خرچ کرنے کا مجاز، اس طرح مجہول الکمیت والذات ہونے کا شبہ بھی باقی نہیں رہتا، اس لئے میں امداد المفتین میں اس مسئلہ سے متعلق شائع شدہ عبارت سے رجوع کرکے اسی فیصلہ کو تسلیم کرتا ہوں جو فیصلہ ان سب اکابر کا ہے، یعنی موجودہ زمانہ کے مہتممان مدارس یاان کے مأمور کردہ حضرات جو چندہ یا زکوۃ وصول کرتے ہیں، وہ بحیثیت فقراء کے وصول ہوتی ہے، اوران کے قبضہ میں پہنچتے ہی معطیین کی زکوۃ ادا ہوجاتی ہے۔

ضروری تنبیہ: اس تحقیق میں مہتمان مدارس کے لئے ایک تو آسانی ہوگئی کہ ان کو ہر ایک شخص کا مال زکوۃ اور اس کا حساب الگ الگ لکھنے کی ضرورت نہیں رہی اور قبل از خرچ معطی چندہ کا انتقال ہو جائے تو اس کے وارثوں کو واپس کرنے کی ضرورت نہ رہی، معطیان چندہ کو بھی یہ فائدہ پہنچا کہ ان کی زکوۃ فوری طور پر ادا ہوگئی ؛ لیکن مہتمان مدارس کی گردن پر آخرت کا ایک بڑا بوجھ آپڑا کہ وہ ہزاروں فقراء کے وکیل ہیں، جن کے نام اور پتے محفوظ اور یاد رکھنا بھی آسان نہیں کہ خدانخواستہ اگر اس مال کے خرچ کرنے میں کوئی غلطی ہو جائے تو ان سے معافی مانگی جا سکے، اس لئے اگر مہتمان مدارس نے فقراء طلباء کی ضروریات کے علاوہ کسی کام میں اس مال کو خرچ کیا تو وہ ایسا نا قابل معافی جرم ہوگا جس کی تلافی ان کے قبضہ میں نہیں، اسی لئے ان سب حضرات پر لازم ہے کہ مدارس کے چندہ کی رقم کو بڑی احتیاط کے ساتھ صرف ان ضروریات پر خرچ کیا جائے جن کا تعلق فقراء وطلباء سے ہے، مثلاً ان کا طعام ولباس اور دواء وعلاج ان کی رہائشی ضرورتیں ان کے لئے کتابوں کی خریداری وغیرہ۔ اللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔ (امداد المفتیین: کتاب المتفرقات: باب اختیار الصواب فی مختلف الابواب، ص/ ۸۹۱-۸۹۶، ج/۲، ط: زکریا بکڈپو دیوبند)

دارالافتاء دارالعلوم دیوبند کی طرف سے کچھ سوالات پر مشتمل ایک استفتاء شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم کی خدمت میں ارسال کیا گیا تھا، اس کے جواب میں حضرت مولانا مفتی صاحب نے جو جواب عنایت فرمایا؛ وہ درج ذیل ہے:

دراصل صورت حال یہ ہے کہ حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کا اصل خیال یہ تھا کہ مہتممین مدارس معطیین کے وکیل ہیں؛ لیکن اس سلسلہ میں حضرت کی خط وکتابت حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ سے ہوئی، جن کا خیال یہ تھا کہ وہ فقراء کے وکیل ہیں اور اس کی تائید حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی کے فتوی سے بھی

ہوتی ہے، جوتذکرۃ الرشید میں شائع ہوا ہے، اس کی بناء پر حضرت والد صاحب قدس سرہ نے اپنی عمر کے آخری سال میں اسی موقف کی طرف رجوع فرمایا، جس کی تفصیل امداد المفتیین کے آخر میں موجود ہے۔

ان فتاوی میں یہ بات تو واضح اور صریح ہے کہ مہتممین مدارس اخذ زکوۃ میں فقراء کے وکیل ہیں، لہذا ان کے قبضے سے فقراء کا قبضہ ہو جاتا ہے، اور مال زکوۃ معطیین کی ملک سے نکل جاتا ہے، لیکن ان فتاوی میں یہ تصریح نہیں ہے کہ مہتممین صرف زکوۃ میں بھی فقراء کے وکیل ہیں؛ بلکہ اس میں دونوں احتمال ہیں، ایک احتمال یہ ہے کہ ان کو وکیل فقراء اپنے عموم کے ساتھ جو قرار دیا گیا ہے، اس میں یہ بھی داخل ہے کہ وہ ان کے مصارف میں صرف کرنے کے لئے بھی فقراء کے وکیل ہیں اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ اخذ زکوۃ میں تو ان کے وکیل ہیں، لہذا ان کے معطیین کی زکوۃ ادا ہو جاتی ہے؛ لیکن صرف زکوۃ میں وکیل نہیں ہے، ظاہر ہے کہ یہ دوسرا احتمال احوط ہے اور اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو مثل عمال بیت المال قرار دیا ہے اور عمال بیت المال کے قبضہ سے زکوۃ تو ادا ہو جاتی ہے؛ لیکن وہ اخذ زکوۃ کے بعد اپنی مرضی سے جہاں چاہے وہاں فقراء کی نیابت میں خرچ نہیں کر سکتے، غالباً اسی بناء پر حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے آخری فتوی میں تحریر فرمایا ہے کہ احتیاطا طلبہ سے صرف زکوۃ کی صریح توکیل حاصل کی جائے..... بہرحال حضرت والد صاحب قدس اللہ سرہ نے حضرت گنگوہی اور حضرت سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہما کے قول کو اختیار فرمایا۔

ایک سوال کے جواب میں لکھتے ہیں: اگر تملیک صحیح طریقہ پر ہو تو شاید اس کو فوقیت حاصل ہو؛ لیکن عموماً تملیک کی شرائط پوری کرنا مشکل ہوتا ہے، اس لئے توکیل کا طریقہ ایسر معلوم ہوتا ہے۔

ظاہر ہے کہ جن مدارس میں فقراء کے طعام، قیام، کتابوں کا انتظام نہیں ہوتا ان میں توکیل درست نہیں ہوگی؛ البتہ جہاں فقراء کے طعام، قیام اور کتابوں اور تدریس کا انتظام ہوا نہیں مدارس میں یہ طریقہ اختیار کیا جاسکتا ہے۔

پاکستان سے شائع ہونے والے ایک رسالہ میں دارالعلوم کراچی سے شائع شدہ ایک فتوی بھی ملاحظہ فرمائیں:

موجودہ زمانہ کے مہتمم یا ان کے مقرر کردہ حضرات جو چندہ یا زکوۃ وغیرہ وصول کرتے ہیں، وہ بحیثیت وکیل طلبہ وصول کرتے ہیں نہ کہ اصحاب اموال کے وکیل کے طور پر؛ کیوں کہ مہتمم صاحب اور ان کے مقرر کردہ حضرات کو مدرسہ کے جملہ طلبہ پر اس طرح کی ولایت عامہ حاصل ہے، جس طرح سلطان کو اپنی رعایا پر ولایت عامہ حاصل ہوتی ہے، لہذا مہتمم صاحب یا ان کے مقرر کردہ حضرات کے قبضے میں پہنچتے ہی زکوۃ وعشر دینے والوں کی زکوۃ وعشر اور دیگر صدقات واجبہ ادا ہو جاتے ہیں، بشرطیکہ مدرسہ میں عاقل بالغ مستحق زکوۃ طلبہ زیر تعلیم ہوں، اور اگر مہتممین حضرات مدرسہ کے مصرف زکوۃ طلباء (بالغ، فقیر اور غیر سید) سے اپنے لئے صراحتاً بھی وکالت نامہ لکھوالیں اور ہر سال آنے والے طلبہ سے اس کی تجدید کراتے رہیں اور بھی اچھا اور قرین احتیاط ہے، وکالت نامہ کے الفاظ یہ ہیں:

''میں مہتمم مدرسہ اور ان کے نائب کو اختیار دیتا ہوں کہ وہ میری طرف سے بطور وکیل زکوۃ اور دیگر صدقات واجبہ وصول کریں اور وہ انہیں طلباء کے مصارف (طعام وقیام اور تعلیم وغیرہ) پر خرچ کریں یا حسب صواب دید مدرسہ کو ان اموال کا مالک بنائیں یا مدرسہ پر وقف کردیں۔''

اس کے بعد جب مہتمم صاحب یا ان کا مقرر کردہ آدمی صدقات واجبہ بطور وکیل وصول کرے گا تو معطیین کی زکوۃ بھی ادا ہو جائے گی اور حاصل شدہ رقم کو مصالح طلباء

ومدرسہ پرخرچ کیا جاسکے گا، اسی میں احتیاط ہے، لہذا مہتمم صاحب کے خود حیلہ تملیک کرنے یا کسی سے حیلہ کرانے کے مقابلہ میں توکیل کی مذکورہ صورت زیادہ بہتر ہے، بشرطیکہ مدرسہ میں عاقل، بالغ مستحق زکوۃ طلباء موجود ہوں اور رقم پوری احتیاط اور امانت داری کے ساتھ محض طلباء اور مدرسہ کی مصلحت ہی میں خرچ کی جائے۔ (ماخوذ از امداد المفتیین، ص:۱۰۸۵ و تبویب: ۱۲۳/۷)

ضروری تنبیہ: اس تحقیق میں مہتممین مدارس کے لئے ایک تو آسانی ہوگئی کہ ان کو ہر شخص کا مال زکوۃ اور اس کا حساب الگ الگ لکھنے کی ضرورت نہیں رہی، اور قبل از خرچ معطی چندہ کا انتقال ہو جائے تو اس کے وارثوں کو واپس کرنے کی ضرورت نہ رہی، معطیین چندہ کو بھی یہ فائدہ پہنچا کہ ان کی زکوۃ فوری طور پر ادا ہوگئی؛ لیکن مہتممین مدارس کی گردن پر آخرت کا ایک بڑا بوجھ آپڑا کہ وہ ہزاروں فقراء کے وکیل ہیں جن کے نام اور پتے محفوظ اور یاد رکھنا بھی آسان نہیں کہ خدانخواستہ اگر اس مال کے خرچ کرنے میں کوئی غلطی ہو جائے تو معافی مانگی جاسکے، اس لئے اگر مہتممین مدرسہ نے فقراء طلباء کی ضروریات کے علاوہ کسی کام میں خرچ کیا تو وہ ایسا ناقابل معافی جرم ہوگا کہ جس کی تلافی ان کے قبضے میں نہیں، اس لئے ان سب حضرات پر لازم ہے کہ مدارس کے چندہ کی رقم کو بڑی احتیاط کے ساتھ صرف ان ضروریات پر خرچ کیا جائے جن کا تعلق طلباء سے ہے، مثلاً ان کا طعام ولباس، دوا و علاج، ان کی رہائشی ضروریات، ان کے لئے کتابوں کی خریداری وغیرہ۔

تملیک شرعی کا بے غبار طریقہ یہ ہے کہ جس قدر رقم تملیک کرانی ہو اتنی رقم کے لئے کسی مصرف زکوۃ (بالغ غیر سید) سے کہا جائے کہ آپ اتنی رقم اپنے طور پر کسی سے قرضہ لے کر مدرسہ یا مسجد کے لئے اپنی طرف سے بطور چندہ دیدیں، آپ کو ثواب ملے گا اور ہم یہ قرضہ ادا کرادیں گے، جب وہ قرضہ لے کر ادارے میں بطور چندہ دے دے تو ادارہ اس قدر رقم زکوۃ اس کو مالک و قابض بنا کر دے دے؛ تاکہ وہ اپنا قرضہ ادا کر سکے، تملیک کے مذکورہ

طریقہ کے بعد زکوۃ اور صدقات واجبہ کی رقم اساتذہ کی تنخواہوں، مدرسہ، مسجد کی تعمیر اور ان کے دیگر امور میں خرچ کی جاسکتی ہے۔(تبویب:۴۷/۳۱۶)

وفی الدرالمختار: ویشترط ان یکون الصرف تملیکا لا اباحة کما مر، لا یصرف الی بناء نحو مسجد ولا الی کفن میت وقضاء دینه....وقدمنا ان الحیلة ان یتصدق علی الفقیر ثم یامر بفعل هذه الاشیاء.(۲/۳٤٤)

وفي رد المحتار: وحيلة التكفين بها التصدق على فقير ثم هو يكفن فيكون الثواب لهما وكذا في تعمير المسجد. (۲/۲۷۱، ماہنامہ الشریعہ بابت ماہ فروری ۲۰۰۲ء ص:۳۵-۳۷)

نیز اگر اس حیلۂ تملیک میں کوئی خلجان وشبہ ہے تو اسی طرح کے خلجان دیگر حیلوں میں بھی ہیں، قصۂ مختصر یہ کہ کوئی بھی حیلۂ تملیک خلجان وشبہ سے یا تکلیف سے خالی نہیں ہے، بندے کی رائے میں جو ادارے بڑے ہیں اور جن اداروں کا خرچ کثیر مقدار میں ہے، ان کے لئے آسان یہی چوتھی صورت یعنی ''توکیل'' میں ہے۔

ہاں! کوئی خلجان ہو تو اس کے رفع کے لئے ''وکالت نامہ'' کے الفاظ وعبارات میں غور وفکر کر کے ترمیمات واضافے کئے جاسکتے ہیں۔

(جواب نمبر:۹) تفصیلات بالا کو مدنظر رکھتے ہوئے طلبہ کی جانب سے وکالت نامہ پر دستخط کرالینا کافی ہونا چاہئے اور اس میں حسب صوابدید مہتمم صاحب کو طلبہ کی جانب سے صرف کرنے کا بھی اختیار دیا جانا چاہئے۔

اس صورت میں ''الف'' میں تو طلبہ کی ضروریات ہی میں خرچ ہوتا ہے، اس لئے کوئی اشکال نہ ہوگا، اور ''ب'' میں بھی کسی نہ کسی درجہ میں طلبہ کے فوائد ومنافع وابستہ ہے، اس لئے اس میں بھی کوئی اعتراض نہ ہوگا۔

البتہ تیسری صورت قابل غور ہے۔

بندے کی رائے میں طالب علم نے مہتمم صاحب کو وکیل مطلق بنایا ہے، لہذا مہتمم صاحب طالب علم کی طرف سے اس تیسرے کار خیر میں خرچ کریں تو بھی درست ہونا چاہئے، اور وکیل مطلق کا مؤکل کی طرف سے کسی بھی جگہ خرچ کرنا مؤکل ہی کا فعل اور تصرف سمجھنا بہتر معلوم ہوتا ہے؛ کیوں کہ وکالت بظاہر اس کی رضامندی ہی سے ہوئی ہے۔

(جواب نمبر:۱۰) ان فلاحی اداروں کے لئے زکوۃ وصول کرنا جائز ہے، لیکن استعمال میں لانے سے پہلے اس کا حیلہ کرلیا جائے، بہتر اور آسان طریقہ ان کے لئے کیا ہے وہ ہر ادارہ اپنے طور پر فیصلہ کرسکتا ہے، میری رائے یہ ہے کہ کسی مستحق کو مالک بنا کر اس کو سمجھایا جائے؛ تاکہ وہ رقم زکوۃ پھر اسی ادارہ میں جمع کردے۔

دوسری تدبیر یہ ہے کہ کوئی محتاج آدمی قرض لے کر اس فلاحی ادارہ میں دیدے اور زکوۃ کی رقم سے اس کا قرض ادا کیا جائے، یعنی زکوۃ کی رقم اس کو دیدی جائے؛ تاکہ وہ اپنا قرض ادا کردے۔

مولانا محمد یوسف صاحب لدھیانوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

سوال: کوئی ''خدمتی ادارہ'' یا کوئی ''وقف ٹرسٹ'' اور ''فاؤنڈیشن'' کو زکوۃ دینے سے کیا زکوۃ ادا ہوجاتی ہے؟

جواب: جو فلاحی ادارے زکوۃ جمع کرتے ہیں وہ زکوۃ کی رقم کے مالک نہیں ہوتے؛ بلکہ زکوۃ دہندگاں کے وکیل اور نمائندے ہوتے ہیں، جب تک ان کے پاس زکوۃ کا پیسہ جمع رہے گا، وہ بدستور زکوۃ دہندگان کی ملک ہوگا، اگر وہ صحیح مصرف پر خرچ کریں گے تو زکوۃ دہندگان کی زکوۃ ادا ہوگی ورنہ نہیں، اس لئے جب تک کسی فلاحی ادارے کے بارے میں یہ اطمینان نہ ہو کہ وہ زکوۃ کی رقم شریعت کے اصولوں کے مطابق ٹھیک مصرف میں خرچ کرتا

ہے؛اس وقت تک اس کوزکوۃ نہ دی جائے۔

سوال:اس طرح زکوۃ جمع کرنے والے ادارے جمع کی ہوئی زکوۃ کی رقم کے خود مالک بن جاتے ہیں یانہیں،اوراس طرح جمع کی ہوئی زکوۃ کی رقم کووہ چاہیں اس طرح لوگوں کی بھلائی کے کاموں میں خرچ کرسکتے ہیں مثلاً اس رقم میں سے صاحب زکوۃ شخص کواور درمیانی طبقہ کے صاحب مال شخص کومکان خریدنے کے لئے یا کاروبار کے لئے بنامنافع آسان قسطوں میں واپس ہونے والے قرض کے طور پر دے سکتے ہیں ؛ کیوں کہ درمیانی طبقہ کے صاحب مال زکوۃ کے مستحق نہیں ہوتے،اورزکوۃ لینا بھی نہیں چاہتے،اس کے مطابق اس کوزکوۃ کی رقم قرض کےطور پر دینا درست ہے؟

جواب:یہ ادارے اس رقم میں مالکانہ تصرف کرنے کے مجاز نہیں؛ بلکہ صرف فقراء اورمحتاجوں کو بانٹنے کے مجاز ہیں، اس لئے اس رقم کوقرض پر اٹھانے کے مجاز نہیں، البتہ اگر مالکان کی طرف سے اجازت ہوتو درست ہے،کسی صاحب نصاب کومکان خریدنے کے لئے رقم دینے سے زکوۃ ادانہیں ہوگی،البتہ یہ صورت ہوسکتی ہے کہ وہ شخص کسی سے قرض لے کر مکان خرید لے،اب اس کوقرضہ ادا کرنے کے لئے زکوۃ دینا صحیح ہوگا۔(آپ کے مسائل اور ان کا حل:زکوۃ کے مسائل،مصارف زکوۃ کا بیان،ص/۳۶۷-۳۶۸،ج/۳،ط:ادارۂ تعلیمات اسلام دیوبند)

ہاں!یہ ادارے کچھ شرائط کے ساتھ کام کریں،ان میں حب جاہ،منصب طلبی،تجارتی اغراض جیسی چیزوں سے بچتے ہوئے لوگوں کے اموال دعوت وتبلیغ،عام مسلمانوں کے نفع کے لئے کام میں لائیں،جیسے رابطۂ عالم اسلامی کےتحت قائم المجمع الفقہی الاسلامی مکہ مکرمہ کے فقہی فیصلوں میں مذکور ہے:

موجودہ دور میں یہ صورت حال گذشتہ کسی بھی دور سے بڑھ کر موجود ہے،آج مسلمانوں پر ان کے گھروں کے اندر گھس کرمختلف اقوام ومذاہب اور باطل فلسفے حملے کررہے

ہیں، یہ حملے فکر وثقافت کے ذریعہ ہورہے ہیں نہ کہ تلوار اور توپ کے ذریعہ، اور تعلیمی اور سماجی اداروں کے ذریعہ ہورہے ہیں نہ کہ فوجی طاقت کے ذریعہ اور لوہے کو لوہا ہی کاٹ سکتا ہے ،لہذا ضروری ہے کہ طاغوت کی دعوت کا مقابلہ اللہ تعالیٰ کی طرف دعوت سے کیا جائے، باطل تعلیمات کا مقابلہ حق کی تعلیمات سے کیا جائے ،اور غیر اسلامی افکار کا جواب اسلامی افکار سے دیا جائے، جیسا کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے حضرت خالد رضی اللہ عنہ سے فرمایا تھا: ''ان سے اسی طرح جنگ کرو جس طرح وہ تم سے کرتے ہیں، تلوار ہو تو تلوار سے اور نیزہ ہو تو نیزہ سے''۔

آج دعوت کے وسائل اور اس کے طریقے حددرجہ متنوع ہوگئے ہیں اور صرف تقریر، تحریر اور کتابوں کی اشاعت تک محدود نہیں رہ گئے ہیں، گوآج بھی یہ دعوت کے بڑے وسائل میں سے ہیں، لیکن ان سب سے بڑھ کر تعلیم گاہیں ہیں، جو نوخیز نسل کی عقل کو ڈھالتی، اس کے ذوق ورجحان کو متاثر کرتی اور اس کے اندر اپنی مرضی کے افکار ونظریات کا بیج بوتی ہیں، اسی طرح اسپتال ہیں جو مریضوں کا استقبال کرتی ہیں، اور انسانی خدمات کے نام سے ان پر اثر انداز ہونے کی کوشش کرتی ہیں۔

اسلام دشمن مشنریز وغیرہ نے امت مسلمہ پر یلغار کے لئے ان وسائل کو استعمال کیا ہے اور وہ امت کی پہچان ختم کرنے اور انہیں ان کے عقیدہ سے منحرف کرنے کے لئے کوشاں ہیں، چنانچہ انہوں نے اس ناپاک مقصد کے لئے اسکول اور اسپتال قائم کئے ہیں، اور وہ ان پر لاکھوں ،کروڑوں ڈالر خرچ کرتے ہیں، اس خطرہ کا سب سے زیادہ شکار مسلمان اور بالخصوص وہ مسلم نوجوان ہیں جو اسلامی ملک سے باہر ہوتے ہیں۔

اس لئے اکیڈمی طے کرتی ہے کہ تعلیمی اور سماجی ادارے، اسکول اور اسپتال وغیرہ اگر غیر مسلم ملکوں میں بنائے جائیں تو آج وہ لوازم دعوت میں شمار ہوں گے اور یہ نہ صرف دعوتی

کاموں میں معاون ہیں؛ بلکہ فکر وعقیدہ کے اس بگاڑ کے مقابلہ میں جو مشنری اورلادینی اسکول اورادارے پھیلا رہے ہیں، مسلمانوں کے عقائد اوران کے دینی تشخص کی حفاظت کے لئے ضرورت کا درجہ رکھتے ہیں، شرط یہ ہے کہ یہ ادارے خالصۃً اسلامی ہوں اوران کی غرض صرف دعوت وتبلیغ اور عام مسلمانوں کو نفع پہنچانا ہو، محض تجارتی اغراض نہ ہوں، جن کا نفع بعض مخصوص افراد اور کسی خاص گروہ تک محدود ہو۔

جہاں تک زکوۃ فنڈ کے قیام کا مسئلہ ہے کہ اصحاب نصاب سے اسے جمع کیا جائے اورشریعت کی طرف سے مقررہ مصارف میں خرچ کیا جائے، جن میں سے ایک وہ بھی ہے جو اوپر ذکر ہوا، تو یہ شرعاً ایک اچھا مقصد ہے، کیوں کہ اس سے مسلمانوں کے مفادات پورے ہوں گے، بشرطیکہ یہ کام وہ لوگ انجام دیں، جو ثقہ اور قابل اعتماد ہوں اور زکوۃ کی وصولی اور تقسیم کے احکام سے واقف ہوں۔ (فقہی فیصلے: نویں سمینار کے فیصلے، پانچواں فیصلہ، ص: ۲۴۶ و ۲۴۷، ط: ایفا پبلیکیشنز نئی دہلی)

خلاصۂ بحث

(۱) مدارس اسلامیہ کے لئے زکوۃ وصدقات واجبہ کی رقوم مسلمانوں سے وصول کرنا جائز ہے۔

البتہ ان مدارس کے لئے کچھ صفات ومعیار ضرور ہونا چاہئے، کچھ معیار سوال نمبر (۱) کے جواب میں ذکر کئے ہیں۔

(۲) طلبۂ دین اور دینی کاموں میں مصروف علمائے دین بشرط فقر زکوۃ کا مصرف ہیں، اور وہ مصارف زکوۃ کی منصوصہ مدات میں سے اول الذکر ۲/ مدات فقراء ومساکین میں شامل ہوں گے، اور جو طلبہ مسافت شرعی طے کرکے کسی ادارے میں طلب علم میں مصروف ہیں، اگر وہ مالدار ہوں؛ لیکن یہاں ان کے پاس کچھ نہیں ہیں تو وہ ابن السبیل میں داخل

ہوں گے۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ کی مذکور فی السوال عبارت کا جواب فتاوی دارالعلوم (کتاب الزکوۃ، باب مصارف الزکوۃ، سوال نمبر ۴۲۹، ص: ۲۴۴، ج: ۲) کے حوالہ سے ذکر کیا جاچکا ہے۔

(۳) مالک بنانا ضروری ہے۔

''فی سبیل اللہ'' میں شامل نہ ماننا احوط معلوم ہوتا ہے۔

(۴) تملیک کا یہ طریقہ درست تو ہے، اور دباؤ کے بعد بھی تملیک کا عمل مکمل ہو جانا چاہئے، لیکن اس میں کسی طرح شبہ رہ جاتا ہے۔

(۵) یہ بھی درست ہے۔

(٦) یہ اور ۵ رنمبر میں مذکور صورت میں زیادہ فرق نہیں ہے۔

(۷) یہ صورت بھی درست ہے، البتہ اس میں کچھ خلجان وشبہات ہیں جو گذشتہ اوراق میں تفصیل سے ذکر کیا ہے، پھر بھی درستگی کے بعد بڑے مدارس میں اس پر عمل مشکل ہوگا۔

(۸) مہتمم صاحب کو امیر المؤمنین اور ان کے سفراء کو عاملین صدقات کا درجہ دیا جاسکتا ہے، چوں کہ مہتمم صاحب کو اخذ زکوۃ وصرف زکوۃ دونوں کا وکیل ماننے کا احتمال ہے، اس لئے وہ اس رقم سے اجرت چندہ وصولی دے سکتے ہیں، اور اگر صرف اخذ زکوۃ کا وکیل مانیں تو بھی چوں کہ وکالت نامہ لکھوایا جاچکا ہے، اس لئے بھی اسی رقم سے محنتانہ دے سکتے ہیں، اس میں کھانا و کرایہ خرچ کے ساتھ، بقدر ضرورت مہتمم صاحب اپنی صوابدید سے اجرت دیں۔

(۹) مہتمم کو طلبہ کی طرف سے اخذ زکوۃ وصرف زکوۃ دونوں کا وکیل ماننے کا بھی احتمال ہے، اس لئے مہتمم صاحب کو طلبہ کی طرف سے اخذ زکوۃ کا وکیل مان کر صرف زکوۃ کے لئے

''وکالت نامہ'' لکھوالیا جائے، یہ کافی ہو جائے گا۔

(الف، باء اور جیم) میں جو صورتیں ذکر کی گئی ہیں، اس میں یہ خلجان وشبہ تھا کہ غیر مصرف میں خرچ ہو رہا ہے؛ کیوں کہ یہ استہلا کی مصارف ہیں، جن میں توکیل کی صلاحیت بھی نہیں ہے، تو اسی خلجان کو ختم کرنے کے لئے وکالت نامہ میں ''مہتمم صاحب اپنی حسب صوابدید جہاں چاہیں خرچ کریں یا مدرسہ کو مالک بنادیں یا وقف کردیں'' لکھنے سے یہ اشکال بھی رفع ہو سکتا ہے؛ کیوں کہ بالآخران تمام صورتوں کا تعلق طلبہ سے بالواسطہ یا بلاواسطہ ضرور ہے۔

(۱۰) جائز ہونا چاہئے، البتہ اس کے لئے جو شرائط ہیں وہ جواب نمبر ۱۰/ میں فتاوی دارالعلوم اور مکہ مکرمہ کے فقہی فیصلے کے حوالہ سے ذکر کی گئی ہیں۔

❖❖❖

سوال نامہ:

منیٰ ومزدلفہ میں قصر واتمام کا مسئلہ

خیر القرون کے زمانہ سے سعودی حکومت کے زمانہ تک منیٰ اور مکۃ المکرّمہ کے درمیان چھ سات کلومیٹر کا فاصلہ ویران اور صحراء کی شکل میں رہا ہے، اور اس طویل فاصلہ کے درمیان کسی قسم کی کوئی آبادی نہیں رہی ہے، اسی بنا پر خیر القرون اور فقہاء کے زمانہ سے منیٰ اور مکۃ المکرّمہ کو دو الگ الگ مقام شمار کیا جاتا رہا ہے، اور تقریباً ہر کتاب میں یہ مسئلہ لکھا ہوا ہے کہ اگر کوئی شخص منیٰ اور مکہ مکرمہ دونوں جگہ ملاکر پندرہ یوم کی نیت اقامت کے ساتھ مکہ مکرمہ داخل ہو تو وہ شخص مسافر ہی رہے گا، اس نیت کی وجہ سے وہ مقیم نہ بنے گا؛ اس لئے کہ مقیم ہونے کے لئے موضع واحد میں کم از کم پندرہ دن ٹھہرنے کی نیت ضروری ہے۔

لیکن ادھر چند دہائیوں سے حجاز کے علاقے میں کافی تبدیلی آئی، وسیع پیمانے پر توسیع عمل میں آئی اور آبادیوں میں بہت پھیلاؤ آیا، جس کے نتیجہ میں سابق نقشہ ہی بدل گیا، بہر حال حجاز کے دوسرے علاقوں کی طرح منیٰ اور مکہ مکرمہ کی آبادی بھی کئی جانب سے بہت دور تک پھیلتی چلی گئی اور منیٰ کے قریب تک پہنچ گئی، جس کی وجہ سے علماء کے درمیان یہ بحث چھڑ گئی کہ منیٰ پہلے کی طرح اب بھی الگ تھلگ ہے، یا اب مکہ مکرمہ کا ایک محلّہ بن چکا ہے، ہندو بیرون ہند کے جلیل القدر علماء کی ایک بڑی تعداد اور سعودی حکومت کا موقف یہ ہے کہ منیٰ اب مکہ مکرمہ کا ایک جز بن گیا ہے؛ لہذا قصر واتمام کے مسئلہ میں دونوں مقامات موضع واحد کے حکم میں ہوگئے ہیں، اس اعتبار سے منیٰ اور مکہ مکرمہ دونوں ملاکر پندرہ دن ٹھہرنے کی نیت کرنے والا اب اس نیت کی وجہ سے مقیم بن جائے گا، اس پر چار رکعات والی نمازوں میں

اتمام نیز ایام اضحیہ میں قربانی بھی لازم ہوگی اگر وہ مالکِ نصاب ہو۔

دوسری طرف ہند و بیرونِ ہند کے بہت سے علماء ومفتیان کرام کا اب بھی یہ موقف ہے کہ منیٰ حسب سابق الگ ہی مقام ہے، منیٰ نہ مکہ مکرمہ کا محلّہ بنا ہے اور نہ فناء ہے اور نہ ہی قریہ تابعہ ہے، اس طبقہ علماء کا کہنا ہے کہ مکہ مکرمہ اور منیٰ میں جو بھی تبدیلیاں ہوئیں وہ اس درجہ کو نہیں پہنچیں کہ منیٰ کا سابقہ حکم (جو چودہ سو سال سے چلا آرہا ہے) بدل دیں۔

بہرحال یہ ایک انتہائی حساس مسئلہ ہے؛ اس لئے کہ ہر سال لاکھوں مسلمانوں کو یہ ابتلاء پیش آتا ہے اور علماء کے اس اختلاف کی وجہ سے دورانِ حج خیمہ خیمہ اختلاف کی نوبت آتی ہے، اور حج جیسی عظیم عبادت کے لئے جو قلبی سکون درکار ہوتا ہے وہ فوت ہوجاتا ہے، یہ اختلاف وہیں ختم نہیں ہوجاتا؛ بلکہ حج سے واپسی کے بعد بھی کافی عرصے تک بحث وتنقید کا موضوع بنا رہتا ہے۔

اس اختلاف وافتراق کی کیفیت کو دیکھتے ہوئے اس بات کی ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ اس مسئلہ پر باہم مل کر اجتماعی غور وفکر کا اہتمام کیا جائے، آراء کا تبادلہ ہو اور ایک دوسرے کے دلائل سننے اور سمجھنے کا موقع ملے، چنانچہ اسی مقصد سے ''ادارۃ المباحث الفقہیہ'' جمعیۃ علماء ہند کی طرف سے آئندہ منعقد ہونے والے فقہی اجتماع کے موضوعات میں اس حساس مسئلے کو شامل کیا گیا ہے۔

یہاں یہ بات اچھی طرح ذہن میں رہنی چاہئے کہ منیٰ کی حد جمرۂ عقبہ سے وادی محسر تک دوطرفہ پہاڑی کے درمیان متعین ہے، اسی طرح مزدلفہ بھی اپنے چہار جانب کے دائرہ کے ساتھ محدود ہے اور یہ سب حدود توقیفی ہیں، ان میں ترمیم اور کمی زیادتی کا حق کسی کو نہیں ہے، یہاں حدود میں تبدیلی موضوعِ بحث نہیں، بلکہ صرف اتصالِ آبادی کی وجہ سے قصر واتمام کا مسئلہ پیش نظر ہے۔

اسی تناظر میں درج ذیل سوالات ارسالِ خدمت ہیں، امید کہ مکہ مکرمہ اور منیٰ کی تازہ صورتِ حال اور شرعی نصوص کی روشنی میں اپنی مدلل وتفصیلی آراء سے سرفراز فرمائیں گے۔

(۱) شہر سے قریبی مقام جو عرصہ دراز سے بالکل الگ تھلگ رہا ہو، اس کے بحکم شہر ہونے کے لئے کن باتوں کا پایا جانا ضروری ہے؟ کن کن صورتوں میں اس الگ تھلگ حصہ کو شہر کا محلّہ قرار دیا جائے گا؟

(۲) شہر کی آبادی بڑھتی ہوئی جس قریبی مقام تک پہنچ کر متصل ہو جائے تو اس قریبی مقام کے شہر میں داخل ہو کر مقام واحد کے حکم میں ہونے کے لئے کیا اس قریبی مقام میں پہلے سے آبادی ہونا شرط ہے یا غیر آباد جگہ بھی اس شہر کا جزو بن سکتی ہے؟

(۳) اگر محض اتصال کی وجہ سے ایک جگہ دوسری جگہ کے حکم میں ہو جائے تو کس طرح کا اتصال ہونا چاہئے، ایک جانب سے یا ہر چہار جانب سے؟ مثلاً دو جانب سے تو اتصال پایا جائے؛ لیکن دیگر جانبوں سے فاصلہ ہو تو کیا فاصلہ مقام واحد کا حکم کرنے میں مانع بنے گا یا نہیں؟ اگر ہاں تو کتنا فاصلہ موضع واحد کے حکم کے لئے مانع بن سکتا ہے؟

(۴) شہری اعتبار سے آبادی سے کیا مراد ہوتی ہے؟ کس خطے پر آبادی کا اطلاق کب ہو سکتا ہے؟ مثلاً منیٰ میں دفاتر، خیمے، ایام حج کے مہمان خانے اور ہسپتال وغیرہ ہیں، تو ان کی وجہ سے منیٰ کو آباد علاقہ قرار دیا جائے گا یا غیر آباد شمار ہوگا؟

(۵) ایک وسیع وعریض میدان جو کئی کلومیٹر تک پھیلا ہوا ہو، مثلاً: ''منیٰ'' جو صدیوں سے ایک خاص مقصد کے لئے استعمال ہو رہا ہے، نیز اس کی ایک مستقل حیثیت ہے، اگر ایسا میدان وسعت آبادی کی وجہ سے آبادی کے گھیرے میں آ جائے؛ لیکن اس میں اب بھی وہی کام انجام پاتا ہو جو ہر زمانے میں انجام پاتا آیا ہے، قرب وجوار کی آبادی کی کوئی خاص ضرورت اس میدان سے وابستہ نہ ہو، تو کیا آبادی کے گھیرے میں آنے کی وجہ سے یہ کہا

جائے گا کہ اب یہ میدان آبادی کا حصہ بن گیا، اس کی استقلالی حیثیت ختم ہوگئی یا یہ کہا جائے گا کہ یہ جیسے پہلے مستقل تھا، کسی کے تابع نہ تھا، اب بھی مستقل ہے، آبادی کے تابع نہیں ہے؟ شہر کے بیچ میں واقع بڑے بڑے پارکوں اور خالی میدانوں (جیسے نئی دلّی میں لال قلعہ یا انڈیا گیٹ کے پاس بڑے بڑے پارک ہیں) کے درمیان اور مذکورہ بالا میدان کے درمیان شرعی اعتبار سے کوئی فرق ہوگا یا دونوں کا حکم یکساں ہے؟

(۶) منیٰ کی موجودہ صورتِ حال یہ ہے کہ محلّہ ''شیشہ'' کی طرف سے بغیر کسی پہاڑی رکاوٹ کے جمرات کا میدان عمارتوں سے مل گیا ہے، یہی صورت ''ریع صدقی'' کی طرف سے ملنے والی سڑک سے بھی ہے، اس کے علاوہ ''عزیزیہ شمالیہ'' اور منیٰ کے درمیان پہاڑیاں حائل ہیں، ان میں اتصال کے لئے کئی سرنگیں بنائیں گئی ہیں، ہر سرنگ کی لمبائی آدھے کلومیٹر سے زیادہ ہی ہے؛ تاہم مزدلفہ کی جانب ملنے والی پہاڑی پر شاہی محل تعمیر کیا گیا ہے جو کافی دور تک عزیزیہ اور منیٰ کی جانب دونوں پہاڑوں کا احاطہ کئے ہوئے ہے، اس کے بالمقابل ''کوئتی مسجد'' کی جانب بھی پہاڑیوں میں سرنگ بنائی گئی ہیں، جہاں دوسری جانب ''معیصیم'' کی قربان گاہیں تعمیر ہیں۔ اس صورتِ حال میں سوال یہ ہے کہ پہاڑی سرنگوں اور شاہی محل کے ذریعہ منیٰ کو عزیزیہ سے متصل قرار دیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں سہولت کے لئے ایک نقشہ بھی سوال نامہ کے ساتھ پیش کیا جارہا ہے، اس کو بغور ملاحظہ فرماکر جواب تحریر فرمائیں۔

(۷) فناء شہر کی جامع تعریف کیا ہے؟ فنائے شہر کے تحقق کے لئے اہل شہر کی کس طرح کی ضروریات کا وہاں سے متعلق ہونا ضروری ہے؟

(۸) آج کل رمضان المبارک میں معتمرین کی کثرت ہوتی ہے اور حکومت سعودیہ کی طرف سے جمرات کے اردگرد بڑے میدانوں کو معتمرین کی بسوں کے پارکنگ کے لئے

استعمال کیا جاتا ہے، جیسا کہ جمرات کے قریب لگے ہوئے سرکاری بورڈ سے واضح ہوتا ہے، تو کیا اس اعتبار سے منیٰ کو مصالح بلد میں شمار نہیں کیا جا سکتا؟

(۹) خیر القرون سے مکہ مکرمہ اور منی کے درمیان چھ سات کلومیٹر کے ویران علاقے کا فاصلہ رہا ہے اور یہ صورت حال چودہ سو سال تک رہی اور فقہاء نے دونوں مقاموں کو الگ الگ شمار کیا، اب قابل تحقیق امر یہ ہے کہ فقہاء کا یہ حکم فاصلہ کی علت کے ساتھ معلول ہے یا اس کی وجہ منیٰ کا ''مشعر'' ہونا ہے؟ اور یہ حکم ایسا توقیفی ہے جس میں تبدیلی نہیں ہوسکتی، تو اس بارے میں اگر کوئی نص ہو تو اسے پیش کیا جائے۔

(۱۰) ایک مقام کو حکومت کسی دوسری جگہ کے ساتھ ملحق قرار دے کر دونوں کو موضع واحد تسلیم کرلے، خواہ اس کی کوئی بھی مصلحت ہو تو کیا قصر واتمام کے باب میں بھی دونوں مقام موضع واحد کے حکم میں ہوجائیں گے؟

(۱۱) موسم حج کے موقع پر قیام منیٰ کے دوران جمعہ کا دن آجائے تو منیٰ میں جمعہ جائز ہے یا نہیں؟ اگر نہیں تو کن دلائل کی بنیاد پر؟ اگر ہے تو اس کی وجوہات کیا ہیں؟

(۱۲) فقہی کتابوں میں ایام حج میں منیٰ کو شہر قرار دیا گیا ہے، چنانچہ حج میں وہاں جمعہ پڑھنے کی اجازت دی گئی ہے۔ البحر الرائق میں ہے: ومنیٰ مصر لاعرفات، فتجوز الجمعة بمنیٰ. (البحر الرائق: ۱٤٢/۲) اور موجودہ دور میں یہ بات مخفی نہیں ہے کہ منیٰ میں شہر ہونے کی تمام شرائط ایام حج میں متحقق ہوجاتی ہیں؛ لہذا ایام حج میں بھی منیٰ کو غیر آباد مان کر مکہ سے عدم اتصال ثابت کرنا کیا صحیح ہوسکتا ہے؟ کیا ایسا ممکن نہیں کی ایامِ حج کی آبادی کو معتبر مان کر مکہ معظّمہ سے متصل قرار دیا جائے؟ کیا شرعاً اس میں کوئی حرج ہے؟

(۱۳) حدیث ''منی مناخ من سبق'' کا منشاء کیا ہے؟ کیا اس کی وجہ سے منیٰ میں اگر آبادی ہوجائے تو اسے شرعاً غیر معتبر قرار دیا جائے گا؟

(۱۴) آج کل مکہ معظّمہ کے کئی محلے مثلا عدل اور شرائع باہم متصل نہیں ہیں، بلکہ ان کے درمیان پہاڑیاں حائل ہیں، لیکن عرفا انہیں مکہ معظّمہ کا محلّہ ہی قرار دیا جاتا ہے،تو سوال یہ ہے کہ عرف یا حکومتی انتظام ایک ہونے کی بنا پر ان جگہوں کو مقام واحد کے درجہ میں رکھا جاسکتا ہے یا نہیں؟ نیز ان محلوں میں اور منی ومزدلفہ میں کیا فرق ہے؟

(۱۵) فقہی کتابوں میں اگر دو جزیئے اس طرح کے ملیں جن میں قصر واتمام دونوں پہلو کے دلائل پائے جائیں ،یعنی بعض دلائل کی رو سے قصر ثابت ہوتا ہو جب کہ دوسرے بعض سے اتمام کا حکم لگتا ہوتو وہاں پر بعض ائمہ نے احتیاطًا اتمام کو ترجیح دی ہے۔اب قابل تحقیق امر یہ ہے کہ کیا زیر بحث مسئلے میں بھی اتمام کو ترجیح دی جاسکتی ہے؟ علماء کے اس اختلاف کی وجہ سے کیا یہ کہا جاسکتا ہے کہ سابق حکم (قصر) مشکوک ہوگیا؟ یا "اليقين لا يزول بالشك"پر عمل کرتے ہوئے''قصر''پر ہی عمل درآمد بہتر ہے؟

❖❖❖

منیٰ ومزدلفہ میں قصر واتمام کا مسئلہ

از:۔ مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب)

(جواب نمبر:۱،۲،۳) اس کو سمجھنے سے پہلے شہر اور فناء شہر کو سمجھنا ضروری ہے؛
چنانچہ دائرۃ المعارف الاسلامیہ میں لکھا ہے:

شہر:۔ (فارسی)؛ قصبہ (شہر)؛ اشتقاق کے اعتبار سے یہ وہی لفظ ہے جو قدیم فارسی میں خشَثرَ ہ ہے مگر قدیم فارسی لفظ کے معنی ''مملکت، حکومت'' اور ''سلطنت'' کے ہیں، پہلے لفظ شہر نے، ابتداء میں اپنا قدیم مفہوم قائم رکھا، لیکن اس کا مفہوم ایک ضلع اور ایک بڑا شہر بھی ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ قدیم فارسی میں ''ضلع'' اور ''بڑے شہر'' کے مفہوموں کے ایک دوسرے میں مدغم ہوجانے کا رجحان پیدا ہوچکا تھا۔ یہ کوئی بہت زیادہ تعجب انگیز بات نہیں، جب ہم اس حقیقت کو سامنے رکھ لیں کہ آخری ادوار میں بھی ایران کے متعدد بڑے شہروں کے ساتھ ساتھ ان کے اپنے تابع مضافات ہوتے تھے، جن کا شمار ان شہروں کے حصے کے طور پر ہی ہوتا تھا، اس طرح گویا بعض صورتوں میں ''شہر'' اور ''ضلع'' کے تصور ایک دوسرے سے ملتبس ہوجاتے ہیں۔ (اردو دائرۃ المعارف: مادہ شہر، ص:۸۲۳، ج:۱۱)

انسائیکلو پیڈیا میں ہے: شہر کسی سماج کی ایسی بستی یا بستیوں کے مجموعہ کو کہتے ہیں جہاں آبادی گنجان ہوتی ہے، زندگی کی ضروریات کے اعتبار سے خود کار اور خود کفیل ہوتی ہے، ثقافتی اعتبار سے یہ سماج کے بڑے حصہ کی نمائندگی کرتے ہیں اور ان کی زندگی پیچیدگی، تنوع اور تغیر پذیری سے عبارت ہوتی ہے، تاریخ کے ہر دور میں شہر آباد ہوتے رہے

ہیں، پچھلے زمانہ میں یوں تو زرعی پیداوار اور دیہی اکائیوں یعنی گاؤں میں ہوتی تھی لیکن بے شمار گاؤں کے بیچ میں کسی ایسے محل وقوع پر جہاں سے دوسرے مقامات سے ربط اور حمل ونقل کی زیادہ سہولت ہوتی تھی، شہر بھی آباد ہو جاتے تھے، چنانچہ قدیم زمانہ کے بڑے بڑے شہروں پر ایک نظر ڈالی جائے تو پتہ چلتا ہے کہ یا تو وہ دریا کے کنارے آباد تھے یا ساحل سمندر یا ایسے میدانی پہاڑی مقامات پر جہاں سے دور دراز علاقوں سے ربط قائم رکھنا ممکن ہوتا تھا۔ دراصل ہر شہر اپنے موقف کے اعتبار سے ایک تمدنی مرکز ہوتا تھا، جہاں پیداوار اور تقسیم دولت کا لین دین ہوا کرتا تھا، نیز جہاں سے انتظامی اور نظم ونسق کی بحالی کے کام بآسانی انجام دیئے جاسکتے تھے، چنانچہ بادشاہوں اور راجاؤں کے صدر مقام، امراء کے قلعے یا ان کے مستقر، تجارتی منڈیاں اور جغرافیائی اہمیت کے حامل مقامات شہر کا درجہ حاصل کر لیتے تھے۔

پچھلے زمانہ میں بھی سماجیاتی اعتبار سے شہر کے دو اہم کام ہوتے تھے: پہلا اپنے سماج کی زندگی کی رہنمائی کرنا اور دوسرا دیگر تمدنی مراکز کی اختراعات اور اقدار سے استفادہ کر کے اپنی ثقافت میں اضافہ کرنا؛ گویا شہر وہ مراکز ہوا کرتے تھے جہاں چھوٹے یا بڑے پیمانہ پر ثقافت سازی اور اس کی توسیع ہوتی تھی۔ آج سے ہزاروں سال پہلے ظاہر ہے کہ دنیا کی آبادی بہت کم تھی اس لیے بڑے بڑے شہروں کی آبادی بھی چند ہزار نفوس سے زیادہ نہیں ہوتی تھی؛ لیکن جیسے جیسے آبادی بڑھتی گئی؛ شہروں کی وسعت میں مسلسل اضافہ جاری رہا جو آج حیرت انگیز حدود تک پہنچ گیا ہے۔ (جامع اردو انسائیکلوپیڈیا: مادہ شہر، ص: ۳۶۸، ط: قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان نئی دہلی)

علامہ محمد علی تھانوی نے مصر اور فناء مصر دونوں پر تفصیلی وضاحت کی ہے، وہ فرماتے ہیں: المصر: بالكسر وسكون الصاد في اللغة الحدّ والبلد المحدود. وعند الفقهاء هو موضع لا يسع أكبر مساجده المبنية لصلوة الخمس أهله أي

أهل ذلك الموضع ممّا وجب عليه الجمعة، واحترز به عن أصحاب الأعذار مثل النساء والصبيان والمسافرين، إلا أنّهم قالوا: إنَّ هذا الحدّ غير صحيح عند المحقّقين ، والحدُّ الصحيح المُعَوَّل عليه أنَّه كلّ مدينة يُنفَّذُ فيها الأحكام ويقام الحدود كما في جواهر الفقه .

وظاهر المذهب أنّه ما فيه جماعات الناس من أهل الحِرَف وجامع وأسواق ومُفْتٍ وسلطان أو قاضٍ يُقيم الحدود وينفِّذُ الأحكام ، وقريب منه ما في المضمرات. وفي المضمرات أيضا أنّه الأصح. وقيل: إنه ما يجتمع فيه مرافق الدين والدنيا. وقيل: ما يتعيَّش فيه كلُّ صانِع سنةً بلا تحوّل عنه إلىٰ أخرىٰ. وقيل: مايكون سكانه عشرة آلَاف. وقيل: ما يُسمّٰى مِصرًا عند التعداد كبخارىٰ. وقيل :ما لا يظهر فيه نقصان بموت ولا زيادة بولادة. وقيل: ما يمكنهم دفع عدو بلا استعانة. وقيل: ما يُمصّره الإمام وإنْ صغر وقل أهله كما في التمراتاشي. وقيل: ما يولد فيه إنسان ويموت كلّ يوم . وقيل: ما لا يُعد أهله إلا بمشقة. وقيل ما يكون فيه ألفُ رجل مقاتِل. وقيل ما يكون فيه عشرة آلاف رجل مقاتِل،كذا في البرجندي فيذكر صلوٰة الجمعة.

الفنا: .Courtyard, dooryard - Cour بالكسر وبالنون ومد الألف كردا كرد خانه –حوالي البيت–، ومنه فناء البيت كذا في الصراح . وفي جامع الرموز والبرجندي ما حاصله أنَّ الفِناء بالكسر سعة أمام البيت، وقيل: ما امتدّ من جوانبه كما في المغرب. وأما فناء المصر فالمختار في تعريفه شرعاً عند صاحب المحيط والخلاصة وغيرهما هو موضعٌ اتصل بالمصر معدًا ومهيئًا لمصالحه من ركض الخيل وجمع العساكر والخروج للرمي وصلوٰة الجنازة،

ولـم يشتـرط بـعـضهـم الاتصال بالمِصر، فقدَّره بغلوة يعنىٰ يك تيرپرتاب– رمية سهـم–وبـعـضهـم بثـلاثة أميـال، وبـعـضهـم بمنتهىٰ صوت المؤذن ، وبعضهم بـفـرسـخيـن. وفـي الـمـضـمـرات الـمـختــار لـلـفتـوىٰ قـول محمد أنَّـه بقدر فرسخ. (مـوسـوعة كشـاف اصطلاحات الفنون : مادة: المصر والفناء ،ص:١٥٥٧، ١٢٩١، ط: مكتبة لبنان، بيروت لبنان)

گنجان اورارتکازی انسانی آبادیوں کا وجود تاریخ کے ہر دور میں رہا ہے اوراس سے انسانی تہذیب وتمدن کا پتہ چلتا ہے،شہروں کا وجود ہمیشہ سے ہے،شہر سے مراد محض وہ عمارات، قلعے،عبادت گاہیں اورشاہی محلات نہیں ہے جوکسی خاص مقام پر پائے جائیں، یا محض بازار یا خرید وفروخت کی سہولتیں اورتجارتی گودام ہی مرادنہیں ہے، قدیم زمانہ میں بڑے شہرحکمرانی کے مراکز میں پھیلے ہوئے ہوتے تھےاور دیواروں اورفصیلوں سے گھرے ہوئے ہوتے تھےلیکن رقبہ اورآبادی کےاعتبار سے بہت مختصر ہوتے تھے،لیکن جیسے جیسے وقت گذرتا گیا شہراوراس کی ضروریات وآبادی میں تنوع پیدا ہوتا گیا،آج کل کے انتہائی تیزی سے بدلتے ہوئے سماج میں رسل ورسائل کی ترقی اورگلوبائیزیشن کے نتیجہ میں شہر برق رفتار تبدیلیوں کا ایک انتہائی پیچیدہ ماحول پیش کررہے ہیں؛ بلکہ گذشتہ کچھ سالوں سے سائنسی اور ٹکنالوجی کی ترقی کی وجہ سے بڑی تیز رفتاری کےساتھ دیہاتی آبادیاں شہروں میں منتقل ہوتی جارہی ہے،اوراب یہ ایک حقیقت ہے کہ اس صورت حال کی وجہ سے سماج کے درمیان گروہی تعلقات اورسماجیات کے پیچیدہ مسائل ہی پیدانہیں ہوتے ہیں بلکہ ایک مؤمن کے لئے ان تبدیلیوں نے دینی اعتبار سے مسائل کا ایک نیا افق کھول دیا ہے، اب نئے مسائل وجود میں آرہے ہیں، ان میں سے کچھ مسائل کاتعلق عبادات سے ہوتا ہے جیسے مذکورسوال میں قصرواتمام کا مسئلہ۔

اور مکہ کی حالت بھی پہلے چھوٹی آبادی کی طرح رہی، اس میں زیادہ پھیلاؤ نہیں ہوا تھا اور ضروریات بھی محدود تھیں اور آج گلوبائیزیشن اور برق رفتار ترقیات کے باعث مکہ شہر پھیلنے لگا، پہلے منیٰ وغیرہ مقامات دور تھے اور اب مکہ ومنیٰ کے درمیان کے فاصلے سمٹ گئے، اب ایک طرف چوں کہ منیٰ، مزدلفہ، عرفات کا تعلق حج جیسی اہم عبادت سے ہے اس لئے اس کو مشعر مانیں جیسے صفا مروہ کو مانتے ہیں: ان الصفا والمروة من شعائر الله. اور اس اعتبار سے اس پر خاص قدیم حکم باقی رکھا جائے جیسے آج کل مسعی کو مسجد میں شمار نہیں کیا ہے، اسی طرح منیٰ کو بھی مکہ شہر میں شمار نہ کریں یا اس پر قصر واتمام کے وہ مسائل لازم کریں جو پوری دنیا کے لئے یکساں طور پر معمول بہا ہے۔

اس سے پہلے منیٰ ومکہ کو چھوڑ کر شہر وفناء سے متعلق عام مسائل پر گفتگو اور وضاحت کرنا بہتر معلوم ہوتا ہے، چنانچہ اوپر جو تعریفات اور مصر وفناء مصر کی وضاحتیں مذکور ہوئی اس میں بدلتے حالات اور تغیر زمانہ کے مطابق کافی اختلاف معلوم ہوتا ہے، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ شہر کی کوئی جامع ومانع تعریف کرنا مشکل ہے، اس لئے کہ جو تعریف کی جائے وہ آج تو صادق آسکتی ہے البتہ مستقبل میں وہ تعریف باقی نہ رہ سکے، البتہ اس کی پہچان کے لئے کچھ عالمگیر شرائط متعین کئے جاسکتے ہیں جیسا کہ فقہاء کرام نے صحت جمعہ وعیدین کے لئے بیان کی ہے۔

آج کل عرف میں اطراف وجوانب کے محلات اور آبادیوں کو صلوۃ جمعہ وعیدین وغیرہ میں شہر ہی کے حکم میں مانتے ہیں، اور سرکاری دفاتر موجود ہوں تو اطراف وجوانب کے وہ دفاتر شہری دفاتر کے تابع سمجھے جاتے ہیں، ان کے عملہ کی تقرری، تنخواہیں، ان کا دائرۂ کار شہری مرکزی دفاتر ہی متعین کرتی ہے، اس طرح آج کل دیہی علاقے اور اطراف وجوانب شہر سے مربوط ہوجاتے ہیں، البتہ دونوں کے درمیان کچھ احکام میں فرق فاصلوں کی وجہ سے

ہوتا ہے، اگر محلات و دیہی علاقوں کا فاصلہ شہر سے زیادہ ہوتو ان دونوں کے احکام الگ الگ ہوتے ہیں اور اگر اتصال ہو جاتا ہے تو احکام بھی بدل جاتے ہیں۔

اب یہ فاصلہ کتنا ہوگا تو دونوں کو الگ شمار کریں اور کتنے فاصلہ سے کم ہوتو دونوں کو ایک شمار کریں اس سلسلہ میں علماء کے مابین اختلاف ہے، نیز یہ اتصال مصالح شہر (فناء مصر) سے ہوا ہے یا شہر کے مکانات ومحلات (ربض المصر) سے ہوا ہے؟ اس کو بھی بحث میں لیا جاسکتا ہے۔

فریدالدین عالم بن العلاء دہلوی تحریر فرماتے ہیں:

وعن الحسن فی القری اذا كانت متصلة بالربض الى ثلاثة فراسخ، قال: لا يقصر حتى يجاوز البيوت ، وان كانت ثلاثة فراسخ، وان كانت بين البلدة والقرية مقدار سكة – وفی جامع الجوامع:– طولا لايكون مجاوزا، وان كانت قدر مائة ذراع كان مجاوزا، ومن مشائخنا من اعتبر مجاوزة فناء المصر ان كان بين المصر وبين فنائه اقل من قدر غلوة ولم يكن بينهما مزرعة بغير مجاوزة الفناء، وان كان بينهما مزرعة او كانت المسافة بين المصر وفنائه قدر غلوة لاتعتبر مجاوزة فنائه. وفی الخانية: وكذلك اذا كان هذا الانفصال بين قريتين او بين قرية ومصر. وهذا القائل يقول: اذا كانت القرى متصلة (بفناء المصر لا بربض المصر، تعتبر مجاوزة الفناء لاغير بخلاف ما اذا كانت القرى متصلة) بربض المصر فحينئذ تعتبر مجاوزة القرى . والصحيح ماذكرنا انه يعتبر عمران المصر؛ الا اذا كانت ثمة قرية او قرى متصلة بربض المصر فحينئذ يعتبر مجاوزة القرى. وفی السغناقی : والاشبه ان يكون الانفصال من المصر قدر غلوة فحينئذ يقصر. (الفتاویٰ التاتارخانية: كتاب الصلوة ، الفصل الثاني والعشرون فی صلوة السفر، نوع في بيان ان المسافر متى يقصر الصلوة ، ص: ٤٩٤،٤٩٥، ج/ ٢، رقم المسئلة: ٣٠٩٨ ،ط: مكتبة زكريا ديوبند)

خلاصہ یہ کہ کبھی دوگاؤں اور دوآبادی دیکھنے میں متصل معلوم ہوتے ہیں لیکن دونوں کے درمیان کھیتی یا ایک غلوہ (تقریبا ۳۰۰ ہاتھ کا فاصلہ) کے بقدر یا اس سے زائد خلا ہے تو یہ دونوں مستقل آبادی شمار ہوگی ،اور اگر دونوں اس قدر متصل ہو کہ دونوں کے درمیان میں کھیتی یا ایک غلوہ کے بقدر فاصلہ نہیں یا فاصلہ تو ہے مگر عرف میں دونوں مقام ایک ہی شہر کے دو حصے سمجھے جاتے ہوں تو دونوں ایک ہی شہر کے حکم میں ہونے چاہئے ، کیوں کہ آج کل کئی علاقے ایسے ہیں جن کے نام الگ الگ ہیں لیکن ان محلوں ، سوسائٹیوں یا علاقوں کا کارپوریشن یا نگر پالیکا ایک ہوتا ہے، اس اعتبار سے یہ تمام حصے اس نگر پالیکا کی حدود شمار ہوتے ہیں۔

حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب لدھیانویؒ نے اسی طرح جواب نقل کرنے کے بعد لکھا ہے: عبارات فقہ میں اتصال آبادی کا کوئی معیار نظر سے نہیں گذرا ، بظاہر اس کا مدار رؤیت ظاہرہ پر ہے یعنی دیکھنے میں اتصال نظر آئے مگر وجود مزارع یا قدر غلوہ بہر کیف موجب انقطاع ہے کیوں کہ فناء مصر صحت جمعہ میں اگر چہ مطلقا بحکم مصر ہے مگر حکم قصر میں وجود مزارع یا قدر غلوہ الحاق بالمصر سے مانع ہے حالانکہ فناء متعلقات مصر سے ہے۔(احسن الفتاویٰ: باب صلوۃ المسافر، ص:۳۷ ، ج:۴، ط: زکریا بکڈپو دیوبند، سہارنپور)

علامہ کاسانیؒ تحریر فرماتے ہیں: **ثم لا بد من معرفة حد المصر الجامع ومعرفة ما هو من توابعه، اما المصر الجامع فقد اختلف الاقاويل فی تحديده ذكره الكرخی أن المصر الجامع ما أقيمت فيه الحدود ونفذت فيه الاحكام، وعن أبي يوسف روايات ذكر فی الاملاء كل مصر فيه منبر وقاض ينفذ الاحكام ويقيم الحدود فهو مصر جامع تجب على أهله الجمعة. وفی رواية قال: اذا اجتمع فی قرية من لايسعهم مسجد واحد بنی لهم الامام جامعا ونصب لهم من**

يـصلـى بهم الجمعة. وفى رواية: لو كان فى القرية عشرة آلاف أو أكثر أمرتهم بـاقـامة الـجـمـعة فيهـا. وقـال بعض أصحابنا: المصر الجامع ما يتعيش فيه كل محترف بحرفته من سنة الى سنة من غير ان يحتاج الى الانتقال الى حرفة أخرى وعـن أبـى عبـدالله البلخى انه قال: أحسن ما قيل فيه اذا كانوا بحال لو اجتمعوا فى أكبر مساجدهم لم يسعهم ذلك حتى احتاجوا الى بناء مسجد الجمعة فهذا مـصـر تقام فيه الجمعة. وقال سفيان الثوري: المصر الجامع مايعده الناس مصرًا عـند ذكر الامصار المطلقة. وسئل أبوالقاسم الصفار عن حد المصر الذى تجوز فيـه الـجـمـعة فقال: ان تكون لهم منعة لو جاء هم عدو قدروا على دفعه فحينئذ جـاز ان يـمـصـر وتـمـصـره أن يـنـصـب فيه حاكم عدل يجرى فيه حكما من الاحـكـام وهـو أن يـقتدم اليه خصمان فيحكم بينهما. وروى عن أبى حنيفة انه بـلدة كبيرة فيها سكك و أسواق ولها رساتيق و فيها وال يقدر على انصاف الـمـظـلـوم مـن الـظـالـم بـحشـمـه وعلمه أو علم غيره والناس يرجعون اليه فى الحوادث وهو الاصح.

وأمـا تـفسير توابع المصر فقد اختلفوا فيها. روى عن أبى يوسف ان الـمـعتبـر فيـه سماع النداء ان كان موضعا يسمع فيه النداء من المصر فهو توابع الـمصر والا فلا. وقال الشافعى: اذا كان فى القرية أقل من أربعين فعليهم دخول الـمـصـر اذا سـمـعوا النداء. وروى ابن سماعة عن أبى يوسف: كل قرية متصلة بـربـض الـمـصـر فهـى مـن توابعه وان لم تكن متصلة بالربض فليست من توابع الـمـصر. وقال بعضهم: ماكان خارجا عن عمران المصر فليس من توابعه. وقال بعضهم: المعتبر فيه قدر ميل وهو ثلاث فراسخ. وقال بعضهم: ان كان قدر ميل

أو ميلين فهو من توابع المصر والا فلا. وبعضهم قدره بستة أميال. ومالك قدره بثلاثة أميال. وعن أبي يوسف: انها تجب في ثلاث فراسخ. وعن الحسن البصري: انها تجب في أربع فراسخ ، وقال بعضهم: ان أمكنه ان يحضر الجمعة ويبيت باهله من غير تكلف تجب عليه الجمعة والا فلا وهذا حسن.

(جواب نمبر:۴) آج کل ہمارے عرف اور تمدنی اعتبار سے شہر کے اہم فرائض میں نظم ونسق، تعلیم، تربیت، تفریحات، ایجاد واختراع، تغیر پذیری اور ثقافتی روابط شامل ہیں۔

نیز آبادی ایسے مقام کو کہتے ہیں جہاں سکون کے وسائل واسباب موجود ہو، جیسے رہنے کے قابل کچے پکے گھر ہوں اور جہاں لوگ آباد ہوں وہاں ان کی سہولیات کے پیش نظر مستشفی، کھیل کود کا میدان اور اوپر ذکر کردہ سہولیات فراہم کی گئی ہو، فتاوی تاتارخانیہ میں ہے: وموضع الاقامة العمران والبيوت المتخذة من الحجر والمدر والخشب، لاالخيام والاخبية والوبر، وكذا اذا نزلوا في بيوت الكفرة في ظاهر الرواية.

(كتاب الصلوة ، الفصل ٢٢، في صلوة السفر، نوع في بيان مواضع التي تصح فيها نية الاقامة، رقم المسئلة : ٣١٠٣، ص: ٤٩٧، ج:٢،ط:مكتبة زكريا ديوبند)

احسن الفتاوی کی عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ آبادی کے لئے اور اتصال کے لئے کوئی حتمی معیار قائم کرنا دشوار ہے، اس کا معیار ہر زمانہ میں اس دور کے عرف کو ہی بنایا جاسکتا ہے۔

نیز اوپر کشاف کے حوالے سے متعدد تعریفات مذکور ہوئی، اس میں ایک تعریف میں اتصال کی بھی قید نہیں ہے۔ اور آبادی کے لئے کیا ضروری ہے؟ اس سلسلہ میں کچھ قیود کی وضاحت ملک العلماء علامہ کاسانیؒ کے حوالہ سے گذر چکی ہے۔

(جواب نمبر:۵) آج کل ہمارے عرف میں ایسے میدانوں کو جو کبھی شہر سے باہر

تھے اور اب شہر کی توسیع کے بعد حدود شہر میں آ گئے یا پہلے ہی سے حدود شہر میں ہے لیکن اس سے بعض مخصوص کام ہی لیتے ہیں اور کوئی کام نہیں لیتے پھر بھی اس کو شہر میں شمار کرتے ہیں۔

جیسے آج کل دنیا بھر میں جو کھیل کود کے میدان ہیں، ان سے صرف کھیل ہی کے کام لئے جاتے ہیں اور کوئی کام نہیں لیا جاتا پھر بھی اس کو حدود شہر میں شمار کرتے ہیں، اسی طرح ہمارے ملک کے مشہور شہر اور دار الحکومت دہلی میں کئی میدان اور پارک ہیں جن سے صرف مخصوص کام ہی لئے جاتے ہیں پھر بھی اس کو شہر میں شمار کرتے ہیں، ایسے مقامات اور جگہوں کے خاص فوائد و منافع کے پیش نظر ان سے دوسرے کام نہ لیتے ہیں اور نہ وہاں کسی کو سکونت کی اجازت ملتی ہے، اس لئے ایسے میدانوں اور اسی شہر کے آبادی والے علاقوں کے درمیان قصر و اتمام میں کوئی فرق نہ ہونا چاہئے۔

(جواب نمبر:٦) سوال نمبر:٦/ کا جواب سوال نمبر:١٤/ کے ضمن میں آ رہا ہے۔

(جواب نمبر:٧) فناء مصر کہتے ہیں اس جگہ کو جو شہری ضروریات ومصالح کے لئے متعین یا تیار کیا گیا ہو، جیسے علامہ شریف جرجانی اس کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں:

فناء المصر: ما اتصل به معدا لمصالحه. (كتاب التعريفات: باب الفاء، ص: ١٦٩: ط: دار الكتب العلميه بيروت)

مصالح وضروریات سے کیا مراد ہے؟ اس کی تعیین کرنا ضروری ہے تا کہ فناء مصر کا اطلاق کس پر ہوتا ہے اس کو سمجھنے میں آسانی رہے۔ چنانچہ عالمگیری میں اس کی بہت ہی مختصر تعریف ذکر کی ہے اور اس کے مصالح کی زیادہ وضاحت نہیں کی ہے، **وهو الموضع المعد لمصالح المصر متصلا بالمصر.** (الفتاوى الهنديه: كتاب الصلوة، الباب السادس عشر فى صلوة الجمعة، ص:١٤٤، ج: ١، ط:مكتبة زكريا ديوبند)

یہاں مصالح پر تو روشنی نہیں ڈالی البتہ ایک اور قید کا اضافہ ہو گیا یعنی شہر سے اتصال

،گویا فناء کے لئے توابعات (مصالح) اور اتصال بالمصر دو چیزیں ملحوظ رہے گی۔

عرفی اعتبار سے لوگ قبرستان ،کوڑا کرکٹ ڈالنے کی جگہ، باغات ، کھیلنے کے میدان وغیرہ کو شہر کے مصالح وتوابعات میں شمار کرتے ہیں ،فقہاء کرام نے بھی اپنے زمانے کے عرف کے اعتبار سے فناء، مصر اور اس کے توابعات پر کلام کیا ہے جس میں کافی اختلاف ہے۔

علامہ کاسانیؒ تحریر فرماتے ہیں: واما تفسير توابع المصر فقد اختلفوا فيها، روى عن ابى يوسف ان المعتبر فيه سماع النداء ان كان موضعا يسمع فيه النداء من المصر فهو من توابع المصر، وروى ابن سماعة عن ابى يوسف: كل قرية متصلة بربض المصر فهى من توابعه وان لم تكن متصلة بالربض فليست من توابع المصر، وقال بعضهم: ماكان خارجا عن عمران المصر فليس من توابعه، وقال بعضهم: المعتبر فيه قدر ميل وهو ثلاث فراسخ، وقال بعضهم: ان كان قدر ميل أو ميلين فهو من توابع المصر والا فلا، وبعضهم قدره بستة اميال. (بدائع الصنائع: كتاب الصلوة ،فصل فى بيان شرائط الجمعه،ص: ٢٦٠،ج:١ ،ط: ایچ ایم سعید کمپنی کراچی)

وہبہ زحیلی فرماتے ہیں: والفناء: المكان المعد لمصالح البلد كربض الدواب ودفن الموتى كما يشترط ان يجاوز ربض البلد وهو ما حول المدينة من بيوت ومساكن فانه فى حكم المصر. (الفقه الاسلامى وادلته: كتاب الصلوة ، الفصل العاشر: انواع الصلوة ، المبحث الثالث : صلوة المسافر، ص:٢٩٧، ٢٩٨،ج:٢،ط:الهدى انٹرنیشنل ديوبند)

(جواب نمبر:٨) جیسا کہ اوپر تعریف میں ذکر کیا گیا کہ فناء سے مراد ضروریات ومصالح مصر ہے،اور فقہاء کے درمیان اپنے اپنے عصر وزمان کے عرف کے مطابق اس کی تعیین میں اختلاف ہے۔ اب آج کل بس اڈے ، پارکنگ، سبزی منڈی بھی مصالح وضروریات میں شمار ہوتی ہے،آج کل گھروں میں بھی پارکنگ کے لئے تھوڑی جگہ تیار کی

جاتی ہے،شہروں میں شوپنگ مول کے اطراف میں بھی پارکنگ کا انتظام کیا جاتا ہے، دینی دنیوی اجتماعات میں بھی اب پارکنگ کے لئے مستقل انتظام کرنا پڑتا ہے،اس اعتبار سے اگر خارج مصر کوئی میدان پارکنگ کے لئے مختص کیا جائے ،خواہ دائمی ہو یا وقتی ؛ وہ شہری ضروریات ومصالح میں شمار کیا جائے تو بہتر ہے۔

نیز اہل شہر کی ضروریات ومصالح کیا ہے؟ وہ عرف کے مطابق معلوم ہوگا،اورعرف تغیر زمان سے بدلتا رہتا ہے،اس لئے اس میں کوئی حتمی فیصلہ کرنا مشکل ہوتا ہے،نیز اہل مکہ کی ضروریات سے وہ خود زیادہ واقف ہیں،ان کا منیٰ کو بوقت ضرورت استعمال میں لانا یہ ضرورت ہی کی وجہ سے ہوگا۔

پھر قدیم زمانہ میں شہر سے باہر کھلے میدان رہتے تھے،جوضرورت کے مطابق استعمال میں لائے جاتے تھے۔

(جواب نمبر:۹) منی میں قصر واتمام کے سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جانا بھی اس بات پر دلیل ہے کہ فقہاء کا یہ حکم فاصلہ کی علت کے ساتھ معلول ہے نہ اس وجہ سے کہ منی مشعر ہے،امام ترمذیؒ نے باب ماجاء فی تقصیر الصلوة بمنی قائم کرکے اس کے ماتحت حضرت حارثہ بن وہب کی روایت نقل کی ہے۔حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ اس حدیث کے ضمن میں فرماتے ہیں:

نبی کریم ﷺ نے منیٰ میں نماز میں قصر کیا تھا،اس قصر کی علت میں اختلاف ہے، جمہور یعنی امام ابوحنیفہؒ،امام شافعیؒ،امام احمدؒ،سفیانِ ثوریؒ،عطاءؒاورزہریؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ یہ قصر سفر کی بناء پر تھا،چنانچہ ان کے نزدیک اہل مکہ کے لئے منیٰ میں قصر نہیں ہوگا۔

جبکہ امام مالکؒ،امام اوزاعیؒ اوراسحاق نیز راہویہؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ منیٰ میں قصر کرنا اسی طرح مناسکِ حج میں سے ہے جیسے عرفات ومزدلفہ میں جمع بین الصلوتین،

لہذا جولوگ مسافر نہ ہوں بلکہ مکہ مکرمہ یا اس کے آس پاس سے آئے ہوں وہ بھی منی میں قصر کریں۔

امام مالکؒ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے منیٰ میں قصر کرنے کے بعد کسی بھی نماز کے بعد مقیمین کو اتمام کی ہدایت نہیں فرمائی، جیسا کہ آپ کا معمول تھا، معلوم ہوا کہ یہ قصر بوجہ سفر نہ تھا بلکہ مناسک حج میں سے تھا اور اہل مکہ پر بھی واجب تھا۔

جمہور کی طرف سے علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں کہ "فصلی بنا رکعتین" سے اس بات پر استدلال کرنا درست نہیں کہ مکی بھی منیٰ میں قصر صلوۃ کرے گا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ تو منیٰ میں مسافر تھے اور آپ نے مسافروں والی نماز پڑھی، جہاں تک نماز سے فراغت کے بعد آنحضرت ﷺ کے اتمام کا حکم دینے کا تعلق ہے سو آپ نے اس کی ضرورت اس لئے نہ محسوس فرمائی کہ پہلے آپ اس کی وضاحت فرما چکے تھے، خصوصاً جبکہ یہ مسئلہ بھی بالکل واضح اور عام تھا۔

امام مالکؒ نے موطا میں نقل کیا ہے: أن عمر بن الخطاب لما قدم مكة صلّى بهم ركعتين ثم انصرف فقال: يا اهل مكّة ! أتموا صلاتكم فإنّا قوم سفر" اس کے بعد فرماتے ہیں: " ثم صلّى عمر بن الخطاب ركعتين بمنى ولم يبلغنا أنه قال لهم شيئًا " اس کا جواب بھی وہی ہے جو علامہ خطابی نے دیا ہے۔

علامہ خطابی کا مذکور جواب علی سبیل التسلیم تھا، امام مالکؒ کی دلیل کا ایک دوسرا جواب بھی دیا گیا ہے، جو علی سبیل الانکار ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ آنحضرت ﷺ نے منیٰ میں نماز سے فراغت کے بعد اتمام کا حکم نہیں دیا، ہوسکتا ہے کہ آپ نے حکم دیا ہو لیکن یہ بات ہم تک منقول ہو کر نہ پہنچ سکی ہو اور یہ قاعدہ مسلم ہے کہ عدم ذکر شئ عدم شئ کو مستلزم نہیں۔

ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ اگر آپ کی مذکور دلیل کو صحیح تسلیم کر لیا جائے کہ منیٰ

میں قصر صلوٰۃ سفر کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ مناسکِ حج کا ایک جز ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ اہل منیٰ بھی حج کرتے وقت منیٰ میں قصر کریں حالانکہ ان کے حق میں قصرِ صلوٰۃ کے آپ بھی قائل نہیں۔ واللہ اعلم (درس ترمذی: ابواب الحج، باب ماجاء فی تقصیر الصلوۃ بمنی، ص:۱۳۹-۱۴۱، ج:۳، ط: زکریا بکڈپو دیوبند)

پاکستان میں ماضی میں مسائل حج کے موضوع پر خالص علمی و تحقیقی اجتماع کا انعقاد ہوا تھا، اس میں قصر و اتمام کا مسئلہ بھی زیرِ غور تھا، یہاں اس کا اقتباس نقل کرتے ہیں:

تبدیل ہوتے جغرافیوں، پھیلتی آبادیوں، بڑھتے شہروں اور سمٹتے فاصلوں سے جہاں بہت ساری سہولتیں پیدا ہو رہی ہیں وہاں اس سے کئی ایک مشکلات بھی پیش آ رہی ہیں، اگر کسی دور میں بادبانی کشتیوں اور بحری جہازوں کا صبر آزما اور تھکا دینے والا سفر تھا تو امن و امان، ویزہ اور سفری دستاویزات کی مشکلات و پابندیاں بھی نہیں تھیں، آج اگر ہوائی جہاز اور تیز رفتار گاڑیاں سفری سہولتیں فراہم کر رہی ہیں تو کئی ایک دوسری مشکلات و خطرات بھی منھ کھولے کھڑے ہیں۔ کچھ اسی طرح کا معاملہ حج اور مسائلِ حج کے سلسلہ میں بھی درپیش ہے چنانچہ مکہ مکرمہ کی آبادی کے پھیلاؤ اور منیٰ تک اس کی وسعت سے یہ مسئلہ زیرِ بحث آنے لگا کہ اب منیٰ مکہ مکرمہ کا حصہ اور اس کا محلّہ بن چکا ہے یا حسبِ سابق وہ مکہ مکرمہ سے الگ ہے؟ اگر منیٰ مکہ مکرمہ کا ایک محلّہ ہے تو جو حاجی ایام حج سے قبل مکہ مکرمہ پہنچے ہوں اور منیٰ جانے تک ان کے قیامِ مکہ مکرمہ کے پندرہ دن پورے نہیں ہوئے وہ مقیم شمار ہوں گے یا مسافر؟ اسی طرح موجودہ ازدحام اور کثرت حجاج کے باعث دس ذوالحجہ کے اعمال: رمی، ذبح اور حلق میں حسبِ سابق ترتیب لازم ہے یا اس میں کسی تخفیف کی گنجائش ہے؟ اگر اس میں تخفیف ہو سکتی ہے تو بذریعہ بینک حجاج کے لئے قربانی کرانے کی اجازت ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں ہندو پاک اور بنگلہ دیش کے علاوہ پوری دنیا سے تعلق رکھنے والے حنفی حجاج ذہنی کشمکش اور

اضطراب کا شکار تھے، چنانچہ ہندوپاک کے علماء کرام میں سے ایک جماعت نے اپنی تحقیق اورمشاہدہ کی روسے یہ قرار دیا کہ منی مکہ مکرمہ سے متصل ہونے کی وجہ سے اب مکہ مکرمہ کا ایک محلّہ ہے لہذا جن حجاج کرام کا مکہ مکرمہ اور منی کا مجموعی قیام پندرہ دن کا ہو وہ مقیم ہیں۔اس کے برعکس علماء کی ایک جماعت اور اربابِ فتوی کا موقف یہ تھا کہ منی کی اپنی ایک مستقل حیثیت ہے اور وہ اب بھی حسبِ سابق مکہ مکرمہ سے الگ ہے، اس لئے منی نہ تو مکہ مکرمہ کا محلّہ ہے اور نہ اس کی فناء ہے؛لہذا جن حضرات کا منی جانے سے قبل مکہ مکرمہ کا قیام پندرہ دن سے کم ہو وہ مسافر ہیں۔چنانچہ جو حضرات منی کو مکہ مکرمہ کا حصہ اور محلّہ سمجھتے تھے انہوں نے اس پر ایک فتوی مرتب کیا اور اس پر مدرسہ صولتیہ مکہ مکرمہ کے علاوہ جامعہ قاسمیہ شاہی مرادآباد، مظاہر علوم سہارنپور، دارالعلوم دیوبند، باب العلوم کہروڑپکا، دارالعلوم کراچی اور جامعہ اشرفیہ لاہور کے اربابِ فتوی کے تائیدی دستخط ثبت تھے جبکہ جامعہ علوم اسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن، جامعہ اسلامیہ راولپنڈی، مدرسہ عثمانیہ پشاور اور جامع الرشید کراچی کے حضرات کی رائے اور فتوی اس سے مختلف تھا۔اس اختلاف وانتشار کی کیفیت سے نجات دلانے اور کسی ایک متفقہ موقف پر امت کو جمع کرنے کے لئے حسبِ سابق جامعہ علوم اسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن کے اربابِ حل وعقد نے انقلابی قدم اٹھاتے ہوئے اربابِ تحقیق اور اصحاب فتوی کا ایک اجتماع منعقد کرنے کا پروگرام بنایا اور درج ذیل سوالات ارباب افتاء کی خدمت میں روانہ کئے ۔(یہاں ضرورت کے مطابق صرف ایک سوال ذکر کرتے ہیں)

ہر سال حج کے موقع پر حنفی حجاج کے درمیان مختلف مسائل زیر بحث رہتے ہیں جن میں سے تین مسائل اہم ہیں:منی،عرفات اور مزدلفہ میں قصر ہے یا اتمام؟

جامعہ علوم اسلامیہ کے اس اقدام کی اہلِ علم،علماء فقہاء،ارباب فتوی اور دینی حلقوں کی جانب سے خوب تحسین کی گئی اور اس پر جامعہ کو خراج تحسین پیش کرتے ہوئے نہایت خوشی اور

مسرت کا اظہار کیا گیا۔ حضرات اہل علم، اصحابِ تحقیق اور اربابِ فتوی نے جامعہ کی دعوت پر لبیک کہتے ہوئے نہ صرف اس اجتماع میں شرکت فرمائی، بلکہ بحث و تحقیق میں بھر پور حصہ لیا جبکہ بیشتر حضرات نے اس موضوع پر تحقیقی مقالے اور مدلل تحریریں بھی جمع کرائیں۔ اس علمی و تحقیقی اجتماع میں حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب نے اجلاس سے خطاب میں مسائل مذکورہ اور جامعہ دارالعلوم کراچی کے موقف کی وضاحت کی، چنانچہ انہوں نے فرمایا:

یہ مسئلہ مدت سے علماء کرام کے درمیان زیر بحث ہے، خود دارالعلوم کراچی کے دارالافتا ء میں بھی اس سلسلہ کی متعدد مجلسیں ہوئیں، ان میں سے بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ منی کی مستقل ایک حیثیت کے پیش نظر قصر کا ہی حکم لگے گا۔ اس کے بعد مزید متعدد مجلسیں ہوئیں جن میں یہ طے ہوا کہ حرمین کے ائمہ سے رابطہ کیا جائے، میں نے حضرت عبداللہ بن سبیل اور شیخ عبدالعزیز آل شیخ کو خط لکھا، اس کے جواب میں شیخ عبدالعزیز نے اپنے مسلک کے مطابق قصر نسک کا فتوی دیا، شیخ عبداللہ بن سبیل نے منی کو مکہ کا محلّہ قرار دیا، اس جواب کے آنے کے بعد دارالافتاء کے اکثر حضرات کی رائے یہ ہوئی کہ چونکہ اس کا دارومدار عرف پر ہے، نہ اس بات پر کہ بلدیہ نے ایسا قرار دیا ہے، عرف میں چونکہ اہل مکہ اعرف شعابہا ہیں ،اس بنا پر یہ رجحان سامنے آیا کہ منی مکہ مکرمہ کا حصہ ہے۔

بے شک منی ایک مستقل نسک کی جگہ ہے اور اس کا مستقل ہونا منصوص ہے اس لئے ان مقامات میں خصوصی مناسک کے اندر ردو بدل تو ممکن نہیں ہے لیکن قصر و اتمام کا معاملہ مناسک سے متعلق نہیں ہے، بلکہ بات یہ نہیں ہے کہ مکہ منی بنا ہے، بلکہ منی مکہ کا حصہ بنا ہے، اس لئے مبیتِ منی کا مسئلہ واضح ہے۔ اگر کھلا میدان یا صحرا کا حکم دیا جائے تو مبیتِ منی پر اثر نہیں ہونا چاہئے ،قریہ صالحہ للا قامہ کا بھی یہ حکم ہوتا ہے، اگر کسی جگہ آبادی تھی ،بعد میں ختم ہوگئی تو جب تک نشانات باقی ہوں تو مصریت ختم نہ ہوگی۔ احتیاط کا تقاضا بھی یہ ہے کہ قصر کی

بجائے اتمام کا حکم دیا جائے، اس بنا پر ہمارے دارالافتاء کی رائے یہی ہے۔

حضرت مولانا سعید احمد پالن پوری دارالعلوم دیوبند کی رائے جو ویزہ کی مجبوری سے نہ آسکے ان کی نیابت میں مولانا مفتی عبدالرؤوف غزنوی نے سنائی اور بتلایا کہ: وہ بھی منی کو مکہ مکرمہ سے الگ جانتے اور مانتے ہیں، اسی طرح مدرسہ ہاٹھ ہزاری چاٹگام بنگلہ دیش کے رئیس دارالافتاء اور حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی کے خلیفہ مجاز حضرت مولانا مفتی احمد الحق کی رائے بھی ان کی نیابت میں حضرت مولانا مفتی عبدالسلام چاٹگامی نے بتلائی کہ وہ بھی منی کو مکہ مکرمہ سے الگ ایک مستقل مقام جانتے ہیں، اسی طرح راقم الحروف نے حضرت مولانا محمد یوسف لدھیانوی شہید اور امام اہل سنت حضرت مولانا محمد سرفراز خان صفدر مدظلہ کی رائے بھی عرض کی کہ جب میں نے خود مکہ مکرمہ میں اس سلسلہ میں ان ہر دو حضرات سے سوال کیا تھا تو انہوں نے بھی منی کو مکہ مکرمہ سے الگ قرار دیا تھا۔

بالآخر منتخب شدہ چند علماء نے غور و خوض کے بعد طے کیا کہ:

منی میں قصر و اتمام کے مسئلے پر غور کرتے ہوئے یہ طے پایا کہ پہلے اس مسئلے کی تحقیق کی جائے کہ اگر بالفرض منی کو مکہ مکرمہ کا حصہ تصور کرلیا جائے پھر بھی مبیت مزدلفہ کی نیت مدت اقامت میں مانع ہوگی یا نہیں؛ کیونکہ اگر مانع ہے تو منی کو جزو مکہ تسلیم کرنے کے باوجود خروج الی المزدلفہ کی بنا پر قصر کرنا ہی ضروری ہوگا اور اس مسئلے کا دار و مدار اس پر ہے کہ اگر کوئی شخص کسی شہر یا بستی میں پندرہ دن اقامت کی نیت اس ارادے کے ساتھ کرے کہ وہ اس دوران ایک رات اس شہر یا بستی سے باہر کسی ایک جنگل میں گزارے گا جو صالح للاقامہ نہیں ہے تو وہ مقیم سمجھا جائے گا یا مسافر؟ اس بارے میں مزید تحقیق کی ضرورت ہے۔ شرکائے مجلس کی رائے ہے کہ یہ بھی تحقیق کی جائے کہ منی اب بحالت موجودہ بستی کے حکم میں ہے یا ویرانے کے؟ اس کے لئے یہ بھی طے ہوا کہ ایک وفد مکہ مکرمہ جائے اور منی کا مشاہدہ کرے کہ منی کو مکہ

مکرمہ کا حصہ قرار دیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اسی تناظر میں حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب نے بعض شرکاء کی درخواست پر اعلان فرمایا کہ جب تک اتفاق کی صورت سامنے نہ آئے ہم اکابر کے پرانے فتوی پر عمل کریں گے اور وہی فتوی جاری کریں گے۔ (ماہنامہ بینات، جمادی الاولی ۱۴۲۸ھ، جون ۲۰۰۷ء، جلد: 70، شمارہ: 5)

چنانچہ علماء عرب کی مزید تحقیقات اور وہاں کا عرف سوال نمبر: ۱۲ کے جواب کے ضمن میں بالتفصیل گزر چکا ہے، اس لئے یہاں پر اس کو ذکر کرنا مناسب نہیں سمجھتا ہوں۔

حضرت علامہ بنوریؒ فرماتے ہیں: ومسألة الباب: تقصير الصلاة بمنى، فاتفق الأمة والأئمة على القصر فى الصلاة للمسافر الحاج بمكة وإن كان بعض اختلاف فى حكم ذلك القصر، كما قد فرغنا منه فى الصلاة، ولكن اختلفوا فى علة القصر بمنى، فقال أبو حنيفة والشافعي وأحمد : إن القصر بمنى لأجل السفر، فلا يقصر أهل مكة بمنى فى الحج ، لأنهم غير مسافرين ، وهو مذهب أكثر أهل العلم ؛ منهم عطاء والزهرى والثورى، كما هو مذهب الأئمة الثلاثة من الأربعة. وقال مالك: يقصر بمنى مطلقا وإن كانوا أهل مكة ؛ وهذا التقصير عنده ليس لأجل السفر، إنما هو لأجل النسك: أنه كونه نسكاً من مناسك الحج، نظيره جمع التقديم بعرفات وجمع التأخير بمزدلفة عند أبي حنيفة وأصحابه من أجل النسك لا لأجل السفر ، حيث إن السفر غير مبيح للجمع عنده لاتقديما وتأخيرا، كما أسلفناه من قبل . ومذهب مالك مذهب ابن عمر وسالم والقاسم وطاؤس ، وبه قال الأوزاعى واسحاق .

ودليل ذلك عندهم: أن النبيﷺ لما قصر بعرفة لم يميز من ورائه، ولا قال لأهل مكة : "أتموا" ، وهذا موضع بيان . وحجة الفريق الأول كما يقوله الإمام

الخطابی فی "معاله" (٢-١١٢): لیس فی قوله ﷺ : "وفصلی بنا رکعتین" ، دلیل علـی أن الـمکی یقصر الصلاة بمنی، لأن رسول اللهﷺ کان مسافراً بمنی فصلی صـلاـة المسافر، ولعله لو سأل رسول اللهﷺ عن صلاته لأمره بالإتمام ،وقد یترك ﷺ بیـان بـعـض الأمور فی بعض المواطن اقتصارًا علی ماتقدم من البیان السابق ، خـصـوصـاً فـی مثـل هـذا الأمـر الـذی هـو مـن العلم الظاهر العام، و کان عمر بن الـخـطـاب رضـی الـلـه عنه یصلی بهم فیقصر، فإذا سلم التفت فقال:"أتموا یا أهل مکة، فإنا قوم سفر" اهـ.

وقـال الـطحاوی کما فی "العمدة ": ولیس الحج موجبًا للقصر ، لأن أهل مـنـی وعـرفـات إذا کـانـوا حجاجاً أتموا، ولیس هو متعلقا بالموضع، وإنما هو متـعـلـق بالسفر، وأهل مکة مقیمون هناك لا یقصرون، ولما کان المقیم لایقصر لو خرج إلی منی کذلك الحاج اهـ.

والـحـافـظ ابـن تیـمیة في "فتاواه" اختار قول مالك في القصر بمنی مطلقا لأجـل النسك، وادعی أنه لم یثبت عنه ﷺ الأمر بالإتمام بمنی فی حجة الوداع مثل ماثبت عنه ﷺ فی عام الفتح.

وعلی کل حال الأئمة الثلاثة: أبو حنیفة والشافعی وأحمد ، ومعهم الثوری وعطاء من أهل مکة ، والزهری من أهل المدینة ، کلهم یرون القصر لأجل السفر لا لأجـل الـنسك، وحـجة الـطـحـاوی فـی غایة القوة ، وعدم وجود الإسناد أو الـروایة لایـوجـب الـنـفـی فـی الـواقـع ، فـکـم فی الدنیا وقائع ولیس لها إسناد، والإسناد یحتاج الی الواقع دون العکس ، والله أعلم.

(جواب نمبر:١٠) سوال میں مذکورصورت میں دونوں مقام واحد کے حکم

ہوجائیں گے جیسا کہ حضرت مولانا مفتی عبدالرحیم لاجپوری صاحبؒ فرماتے ہیں:

وطن وصلی یا وطن اقامت کی آبادی سے باہر ہوجانے پر شرعی مسافر کا اطلاق ہوگا، دوسری آبادی اگرچہ متصل ہومگر وہ دوسری آبادی ہے، دونوں کے نام الگ ہیں، حکومت اور کارپوریشن (یعنی میونسپلٹی، نگرپالیکا) نے دونوں آبادیوں کے حدود الگ الگ مقرر کئے ہیں، اس لئے وہ دونوں دو متصل آبادیاں شمار ہوگی اور شرعی مسافر کا اطلاق اس وقت ہوگا جبکہ اپنی آبادی کے حدود سے تجاوز کر جائے۔

اور اگر متصل ہونے کی وجہ سے کارپوریشن نے دونوں کو ایک کردیا ہوتو اب وہ آبادی شہر کا محلّہ ہے اور وہ محلّہ شہر کا جز ہے لہذا اب اس سے تجاوز ہونے پر مسافر کے احکام جاری ہوں گے۔ (فتاویٰ رحیمیہ: مسافر کی نماز کا بیان، سوال نمبر:۹۱۶، ص:۳۵۹، ج:۳، ط: مکتبہ الاحسان دیوبند)

حضرت مولانا محمد یوسف صاحب لدھیانویؒ ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں:

جس بستی کے درمیان اور آپ کے گاؤں کے درمیان ایک فرلانگ کا فاصلہ ہے وہ گویا ایک ہی بستی کے حکم میں ہے، اگر ان دونوں میں نماز جمعہ اور عیدین ہوسکتی ہے تو نماز جمعہ اور عیدین پڑھنا صحیح ہے۔ (آپ کے مسائل اور ان کا حل: نماز کے مسائل، باب جمعہ کی نماز، ص:۱۱۹، ج:۴، ط: کتب خانہ نعیمیہ دیوبند)

شہر کے اطراف ونواحی اور ملحق گاؤں یا محلوں میں جمعہ کی نماز کے باب میں جو شرائط ذکر کی گئی ہے اس سے بھی پتہ چلتا ہے کہ ایک فرلانگ یا اس سے کم فاصلہ ہوتو شہر کے تابع ہوکر ان محلوں اور اطراف میں بھی صلوۃ جمعہ پڑھی جائے گی جیسا کہ ردالمحتار میں تحریر فرمایا ہے:

وشرط لافتراضها (ای الجمعة) تسعة تختص بها اقامة بمصر، واما المنفصل عنه فان كان يسمع النداء تجب عليه عند محمد و به يفتى، كذا فى

الـمـلتـقى قدمنا عن الولوالجية تقديره بفرسخ . (رد الـمحتـار: كتاب الصلوة ، باب صلوة المسافر،ص:۱۵۳،ج: ۲، ط: دار الفكر)

لیکن طحاویؒ نے مذکور حکم جو شامی نے ذکر کیا ہے اس کی تردید کرتے ہوئے دوسرا راجح قول ذکر کیا ہے جس میں میل، غلوہ، فرلانگ اور اذان کی سماعت ہونے پر فیصلہ نہ دینے کا قول راجح ذکر کیا ہے۔

حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالن پوری دامت برکاتہم فرماتے ہیں:

آج کل ایک مسئلہ یہ بھی زیر بحث ہے کہ منی مکہ میں داخل ہے یا خارج؟ چند سال پہلے مکہ مکرمہ میں مدرسۂ صولتیہ میں ہندو پاک کے چند اکابرین کا اجتماع ہوا اور اس میں طے کیا گیا کہ اب منی مکہ میں داخل ہو چکا ہے؛ پس مقیم ومسافر ہونے میں نزول منی سے پہلے مکہ کی مدت اقامت ہی کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ منی، عرفات اور منی کا قیام اور اس کے بعد مکہ کے قیام کا مجموعہ دیکھا جائے گا، اگر ۱۵/ دن ہو جائے تو حاجی مقیم ہو گیا ورنہ نہیں۔ اور اس فیصلہ کا مدار دو باتوں پر تھا: ایک ابنیۂ مکہ کا منی کے ساتھ اتصال، دوسری منی کا مکہ کی فناء ہونا، مگر دوسری رائے یہ ہے کہ ابنیہ کا اتصال ابنیہ کے ساتھ ہونا چاہئے جبکہ منی صحراء ہے اور منی مکہ کی فناء نہیں ہو سکتا؛ کیوں کہ فناء وہ جگہ ہے جو شہر کی مصالح کے لئے ہو اور منی، مزدلفہ وعرفات مناسک کی جگہیں ہیں، وہ مکہ کے مصالح کے لئے نہیں ہے، اس لئے چاہے ابنیہ کا اتصال ہو گیا ہو، سفر واقامت میں ان کا قیام محسوب نہیں ہوگا، میری ناقص رائے یہی ہے۔ (تحفۃ الالمعی: کتاب الحج، باب ماجاء فی تقصیر الصلوۃ بمنی، ص:۲۸۱،۲۸۲، ج:۳، ط: مکتبہ حجاز دیوبند)

(جواب نمبر:۱۱) قیام منی کے دوران جمعہ کا دن آجائے تو منی میں جمعہ کی نماز کے باب میں کوئی حکم سے پہلے دو باتوں پر وضاحت کرنی ضروری ہے: (۱) شرائط جمعہ (۲) موسم حج سے متعلق شرائط کا منی میں جمعہ سے کوئی تعلق ہے یا نہیں؟

اولاشرائط جمعہ کی وضاحت درج ذیل ہے:

وجوب نماز کی شرطوں (عاقل، بالغ، مسلمان ہونا) کے علاوہ نماز جمعہ کے فرض ہونے کے لیے کچھ زائد شرطیں ہیں جو کہ نمازی میں پائی جانی ضروری ہیں اوران کے پائے جانے کے بغیراس شخص پر جمعہ فرض نہیں ہوتا،لیکن اگرکوئی شخص ان شرطوں کے نہ پائے جانے کے باوجودنماز جمعہ پڑھےتواس کی نماز جمعہ ہوجائے گی اورظہر کا فرض اس کے ذمہ سےاتر جائے گا مثلاکوئی مسافرنماز جمعہ پڑھےتواداہوجائے گااوروہ شرائط وجوب یہ ہیں۔

(۱) آزادہونا۔

(۲) یقیناً مردہونا۔عورت اورخنثیٰ مشکل پر جمعہ فرض نہیں ہے۔

(۳) شہرمیں مقیم ہونا۔مسافر پر جمعہ فرض نہیں ہے اورایسے مقیم پر بھی جمعہ فرض نہیں جوایسے گاؤں میں رہتاہوجہاں جمعہ پڑھنا صحیح نہ ہو۔

(۴) تندرست ہونا،مریض پر جمعہ فرض نہیں ہے،مریض سے مرادوہ ہے جو کہ جمعہ کی مسجد تک نہ جاسکتاہویاچلاتوجائے مگرمرض بڑھ جائے گایادیرمیں اچھاہوگا۔

(۵) چلنے پرقادرہونا،اپاہج پریعنی جس کے دونوں پیر کٹے ہوئے ہوں یا فالج وغیرہ سے بیکارہوں جمعہ فرض نہیں بالاتفاق۔

(۶) بینایعنی آنکھوں والاہونا، ایسے نابینا(اندھا)پرجوخود جمعہ کی مسجد تک بلا تکلف نہ جاسکتاہوجمعہ فرض نہیں۔

(۷) جماعت ترک کرنے کے جوعذرات ہیں ان سے خالی ہونا۔

نماز جمعہ کےصحیح ہونے کی شرطیں:۔

نماز جمعہ کے صحیح (یعنی ادا) ہونے کی بھی چند شرطیں ہیں جونماز پڑھنے والے سے

خارج ہیں اوران میں سے اگرایک شرط بھی نہ پائی جائے تو جمعہ صحیح نہیں ہوگا اور وہ یہ ہیں:۔

(۱) مصراورفنائے مصر یعنی شہر اوراس کے توابع ،ظاہر الروایت کے بموجب مصر ہر وہ جگہ ہے جہاں مفتی اور امیر اور قاضی رہتا ہو جو حدود کو قائم کرے اوراحکام جاری کرے اور اس کی کم آبادی منیٰ کی برابر ہواسی پر اعتماد ہے۔

بعض نے شہر کی یہ تعریف کی ہے: جس جگہ ایسے مسلمان جن پر جمعہ فرض ہے (یعنی عورتوں بچوں مسافروں وغیرہ کے علاوہ) اسی قدر ہوں کہ اس بستی کی مسجدوں میں سب سے بڑی مسجد میں جمع ہونا چاہیں تو وہ سب اس مسجد میں سمانہ سکیں پس وہ مصر ہے ورنہ نہیں، (اور اس مسجد سے جامع مسجد نہیں بلکہ پنجوقتی نماز کی مسجد مراد ہےاور بڑی مسجد مختار قول کے بموجب وہ ہے جو کم از کم چالیس گز شرعی کی مقدار کی ہواور شرعی گز چوبیس انگل کا ہوتا ہے) اکثر متاخرین فقہاء نے اسی پر فتویٰ دیا ہے،اس لیے کہ شرع کےاحکام میں ڈھیل وسستی واقع ہوگئی ہے؛خصوصا شہروں میں حدود قائم کرنے میں اور یہ تعریف اکثر قصبات ودیہات پر صادق آجاتی ہے۔(عمدۃ الفقہ: کتاب الصلوۃ، باب جمعہ کی نماز کا بیان،ص:۲۹۶-۲۹۹،ج:۲،ط: مکتبہ تھانوی دیوبند)

مذکورہ بالا شرائط میں شرائط وجوب میں ۳ نمبر اور شرائط صحت میں ایک نمبر کی وضاحت کے بعد اب یہ دیکھنا ہے کہ منی میں یہ شرطیں پائی جاتی ہے یا نہیں؟ چنانچہ علامہ کاسانیؒ نے ان دونوں باتوں کو مدنظر رکھتے ہوئے اس کی وضاحت کی ہے جو درج ذیل ہے:

يتصل بهذا اقامة الجمعة فی أيام الموسم بمنى، قال أبو حنيفة وأبو يوسف: تجوز اقامة الجمعة به اذا كان المصلى بهم الجمعة هو الخليفة أو أمير العراق أو أمير الحجاز أو أمير مكة سواء كانوا مقيمين أو مسافرين أو رجلا مأذونا من جهتهم، ولو كان المصلى بهم الجمعة أمير الموسم وهو الذى أمر بتسوية أمور الحجاج لا غير لايجوز سواء كان مقيما أو مسافرالا نه غير مأمور

باقامة الجمعة الا اذا كان مأذونا من جهة أمير العراق أو أمير مكة. وقيل ان كان مـقيـمـا يـجوز وان كام مسافرا لا يجوز. والصحيح هو الاول. وقال محمد: لا تـجـوز الـجـمعة بمنى واجمعوا على انه لاتجوز الجمعة بعرفات وان أقامها أمير الـعراق أو الخليفة نفسه. وقال بعض مشائخنا: ان الخلاف بين أصحابنا فى هذا بناء على أن منى من توابع مكة عندهما وعند محمد ليس من توابعها، وهذا غير سـديـد لأن بيـنهـمـا أربعة فراسخ، وهذا قول بعض الناس فى تقدير التوابع، فاما عندنا فبخلافه على ما مر، والصحيح أن الخلاف فيه بناء على أن المصر الجامع شـرط عـنـدنـا ؛ الا أن مـحـمـدا يقول: ان منى ليس بمصر جامع بل هو قرية فلا تـجـوز الـجـمـعة بهـا كـمـا لاتـجوز بعرفات، وهما يقولان: انها تقصر فى أيام الـمـوسـم لان لهـا بـناء وينقل اليها الاسواق ويحضرها وال يقيم الحدود وينفذ الاحـكـام فـالتـحـقيـق بسـائـر الامـصـار بخلاف عرفات فانها مفازة فلا تمصر باجتما ع الناس وحضرة السلطان.

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے یہاں منی ایام حج میں مصر کی تعریف میں داخل ہوجاتا ہے،لہذا منی میں صلوۃ جمعہ صحیح ہوجانی چاہئے،البتہ اتنی رعایت کرنی چاہئے کہ امام خود خلیفہ،امیر حجاز یا امیر مکہ ہوجیسا کہ بدائع کی عبارت سے واضح ہے۔

(جواب نمبر:۱۲) منی میں ایام حج کی آبادی کے اعتبار سے اس کو آباد مان کر مکہ سے متصل قرار دینے کے بجائے زیادہ مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہاں کی حکومت نے منی ومکہ کو ایک حکم میں کردیا ہواس کو دیکھا جائے،یا وہاں کے علماء اور مفتیان حضرات عرف کے اعتبار سے کیا فیصلہ کرتے ہیں اس کو دیکھا جائے تاکہ وہاں کا عرف بھی معلوم ہوجائے اور فیصلہ کرنے میں آسانی رہے؛ چنانچہ منی کے مکہ معظّمہ کے حکم میں ہونے کے متعلق درج ذیل

اشارات ملاحظہ فرمائیں:

● سعودی عرب کے وزیر داخلہ اور اعلیٰ اختیاراتی حج کمیٹی کے چیئر مین امیر نائف ابن عبدالعزیز نے صراحت کی ہے کہ تمام مشاعر مقدسہ اب مکہ شہر کے بیچوں بیچ آ گئے ہیں، ان کے الفاظ یہ ہیں: نشاهد ان مكة شرفها الله تعالى تعدى توسعها فى جهة الجنوب عرفة، ومن جهة الشمال الغربى وصلت إلى الشرائع فأصبحت المشاعر في وسط مدينة مكة. (اخبار الجزيرة:۷/ذی الحجه ۱۴۲۹ھ/دسمبر ۲۰۰۸، بحوالہ حج میں قصر واتمام کی تحقیق ۳۱۹، مؤلفہ مفتی رضوان صاحب راول پنڈی پاکستان)

اب غور فرمایئے کہ جب سعودی وزیر داخلہ خود مشاعر مقدسہ کو شہر مکہ کے وسط میں ہونے کا اعلان کر رہے ہیں، تو اس کے بعد کسی کے نہ ماننے کا کیا اعتبار ہو سکتا ہے؟

● شیخ عثیمینؒ کا فتویٰ:۔

سعودی عرب کے ایک بڑے معتبر عالم شیخ محمد صالح بن محمد العثيمين (متوفی ۱۴۲۱ھ) فرماتے ہیں: وفى يومنا هذا إذا تأمل المتأمل يجد أن منى حيّ من أحياء مكة، وحينئذٍ يقوى القول بأنهم لا يقصرون فى منىٰ الخ.. (الشرح الممتع على زاد المستقنع :۷/۷۷، بحوالہ ''حج میں قصر واتمام کی تحقیق'' ۱۳۵)

ترجمہ:۔ اور ہمارے آج کے اس دور میں اگر کوئی گہرائی سے جائزہ لے گا تو وہ اس نتیجہ پر پہنچے گا کہ ''منیٰ'' مکہ کے محلوں میں سے ایک محلّہ ہے اور اسی سے اس قول کی تائید ہوتی ہے کہ حجاج منیٰ میں قصر نہیں کریں گے۔

● شیخ سبیّل کا مکتوب:۔

سابق امام حرم شیخ محمد ابن عبداللہ السبیّل جو اپنے زمانہ میں حرمین شریفین کی اعلیٰ

اختیاراتی نگراں کمیٹی کے رئیس رہے ہیں، انہوں نے مشہور عالم دین حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم کے ایک سوال کے جواب میں واضح طور پر یہ تحریر کیا تھا کہ ’’ مکہ شہر کی آبادی منیٰ کے علاوہ حدود عرفات تک پہنچ گئی ہے ، اور حکومت بھی ان جگہوں کو ایک آبادی شمار کرتی ہے‘‘ ۔ شیخ کے الفاظ یہ ہیں: الذی یظهر لنا أن منیٰ اصبحت الیوم جزءاً من مدینة مکة بعد ان اکتنفها بنیان مکة و تجاوزها الی حدود عرفة، وبناءاً علی هـذا فإنها قد اصبحت الیوم من أحیاء مدینة مکة، فلا یعد الذاهب الیها من مکة مسافرًا الخ... اورآگے لکھتے ہیں: إن حـکـومة المملکة العربیة السعودیة تعد منیٰ من مکة علی اعتبار انها حی من أحیاء ها. (بحوالہ رسالہ حج میں قصرواتمام کی تحقیق:۱۳۳) شیخ موصوف کی پوری تحریر ملاحظہ کریں: انوار مناسک:۲۸۱)

● ایک عالم محقق ڈاکٹر عبداللہ نذیر احمد کی تحقیق:۔

عرب کے ایک محقق عالم ڈاکٹر عبداللہ نذیر احمد عبدالرحمٰن جو جدہ کے ’’ملک عبدالعزیز یونیورسٹی‘‘ کے معاون استاذ ہیں، اور جنہوں نے علامہ ابن الضیاء المکی الحنفی المتوفی ۸۵۴ھ کی جامع ترین کتاب ”البحـر الـعمیق فی مناسك المعتمر والحجاج الی بیت الله العتیق “ کی ۵ جلدوں میں تعلیق وتحقیق اور اشاعت کا عظیم علمی کارنامہ انجام دیا ہے، وہ اس موضوع پر اپنی رائے اس طرح ظاہر کرتے ہیں:۔

فـان مـنـیٰ الآن اصبـحت من ضمن مکة المکرمة ، لتوسع البناء والعمران، وامتـدادهـا إلیهـا ، ومـن ثم اختلف الحکم باختلاف العلة ، اذ الحکم یدور مع العلة حیث ما دار سلبًا وایجابًا ، وحصل الخلاف فی المسئلة بین العلماء باعتبار مـا کـان المنیٰ علیها ، اما الآن فقد تغیر الوضع فاصبحت منیٰ من مکة المکرمة ولیـس ذٰلك فی زمن موسم الحج بل علی مدار السنة لاستدامته اقامة الناس بها.

(حاشية البحر العميق:۳/۱٤۹۳)

ترجمہ:۔''منیٰ اب مکہ معظّمہ کے اندر آچکا ہے؛ کیوں کہ آبادی کی وسعت منیٰ تک پہنچ گئی ہے،اس بناء پر علت کے بدلنے سے حکم بھی بدلے گا؛ کیوں کہ حکم علت کے ساتھ دائر رہتا ہے جہاں بھی دائر ہو،مثبت یا منفی طور پر،اور پہلے زمانہ میں منیٰ کی جوصورتِ حال تھی اسی اعتبار سے (منی میں اقامت جمعہ کے سلسلہ میں) فقہاء میں اختلاف ہوا تھا لیکن اب صورتِ حال بدل چکی ہے اور منی مکہ معظّمہ میں شامل ہو چکا ہے،اور یہ صرف موسم حج ہی کے لئے نہیں ہے؛ بلکہ سال بھر کے لئے یہی حکم ہے: کیوں کہ برابر وہاں لوگوں کی آمد و رفت جاری رہتی ہے۔

● مفتی مدینہ حضرت مولانا مفتی عاشق الٰہی مہاجر مدنیؒ کا فتویٰ:۔

مدینہ منورہ کے متبحر عالم،مفسر قرآن حضرت مولانا مفتی عاشق الٰہی بلند شہری مہاجر مدنی نوراللہ مرقدہ (المتوفیٰ ۱۴۲۲ھ) نے ایک سوال کے جواب میں تحریر فرمایا:''اگر حکومتِ سعودی منیٰ کو مکہ معظّمہ کا محلّہ تسلیم کرلے تو صرف قصر و اتمام کے مسئلہ میں فرق آسکتا ہے، جو امور منیٰ سے متعلق ہیں وہ بہرحال منیٰ ہی سے متعلق رہیں گے،یعنی منیٰ اگرچہ مکہ معظّمہ کا محلّہ بن جائے پھر بھی وہاں یوم الترویہ گذارنا، پانچ نمازیں منیٰ میں پڑھنا،نویں کو منیٰ سے روانہ ہونا سنت رہے گا۔

نیز فرمایا:''اگر منیٰ کو مکہ معظّمہ کا حصہ مان لیا جائے تو مکہ معظّمہ میں پندرہ دن رہنے سے مقیم ہوجائے گا،اور شک کو مٹانے کے لئے دو رکعت کی جگہ چار رکعت پڑھ لے تب بھی نماز ہوجائے گی''۔(یادگار صالحین:۸۳۲-۸۳۳،مؤلفہ:مفتی عبدالرحمٰن کوثر مدنی مدظلہ)

مذکورہ بالا شواہد کے بعد اس مسئلہ میں پرانی فقہی عبارتوں کو بنیاد بنا نا اہل انصاف علماء کا شیوہ نہیں ہے۔

نیز یہ کہہ کر منیٰ اور مزدلفہ کو حدودِ مکہ سے خارج نہیں کیا جاسکتا کہ یہ محض میدان ہے، یہاں کوئی آبادی نہیں ہے ،اس لئے کہ شہری حدود میں شمولیت کے لئے آبادی اور تعمیرات کا ہونا لازمی شرط نہیں ہے۔ آج بھی بڑے بڑے شہروں میں لق ودق پارک اور بڑے بڑے وسیع الشان میدان ضرورت کی بنا پر عمارتوں سے خالی رکھے جاتے ہیں۔(دہلی کے قلب میں انڈیا گیٹ کے اطراف کا بہت بڑا رقبہ محض میدان ہے، اسی طرح کی صورتِ حال اور بڑے شہروں میں بھی ہے)لیکن انہیں کوئی بھی شہر سے باہر قرار نہیں دیتا، پھر منیٰ اور مزدلفہ وغیرہ ہی کو اتصال آبادی کے باوجود الگ جگہیں قرار دینا سمجھ سے بالا تر ہے ۔

(کتاب المسائل: کتاب الحج، باب مسائل منی،ص:۲۷۸-۲۸۰،ج:۳،فرید بکڈ پو، دہلی)

علماءعرب کی آراء سے وہاں کا عرف واضح ہورہا ہے، بناءًعلیہ منی کو مکہ سے متصل ماننے میں کوئی حرج معلوم نہیں ہوتا، اگرچہ فقہی عبارتوں میں دونوں کو الگ الگ شمار کیا ہے لیکن وہ قدیم عرف کے لحاظ سے ہے،اس وقت دونوں کے درمیان کافی فاصلہ تھا جیسا کہ اوپر بدائع کی عبارت(سوال نمبر:۱۱ کے تحت) گذری،اس سے بھی معلوم ہوجاتا ہے۔

(جواب نمبر:۱۲) حجۃ الوداع میں صحابۂ کرام نے آنحضرت ﷺ سے عرض کیا :یارسول اللہ ﷺ ! آپ منی میں تین چار دن قیام فرمائیں گے؛ پس کیوں نہ ہم آپ کے لئے منی میں پختہ عمارت بنادیں جہاں آپ ٹھہریں، آپ نے اجازت نہیں دی اور فرمایا:''منی اس شخص کے اونٹ بٹھانے کی جگہ ہے جو وہاں پہلے پہنچے'': چنانچہ آپ کے لئے منی میں پہلے سے کوئی انتظام نہیں کیا گیا، جہاں جگہ مل گئی وہاں آپ کا خیمہ کھڑا کردیا گیا۔ اس حدیث کی وجہ سے آج بھی منیٰ میں عمارت بنانے کا رواج نہیں ،معلم وقتی طور پر خیمے کھڑے کردیتے ہیں اور حجاج ان میں قیام کرتے ہیں اور بے شمار مخلوق اِدھر اُدھر راستوں میں پڑی رہتی ہے ۔(تحفۃ الالمعی :کتاب الحج، باب ماجاء ان منی مناخ من سبق، حدیث نمبر :

۸۶۹،ص:۲۸،ج:۳،ط:مکتبہ حجاز دیوبند)

چنانچہ اسی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے امام ابوحنیفہؒ نے یہ رائے قائم کی ہے کہ ارض حرم وقف ہے،اس کا کوئی مالک نہیں ہوسکتا، نیز منی موضع عبادت،موضع رمی،ہدی کے لئے مذبح اور حج کے دیگر امور کے لئے خاص ہے،اگر وہاں کسی کو تعمیر و بناء کی اجازت دی جائے تو میدان بھی تنگ ہوجائے گا،اس لئے وہاں (ایام حج کے علاوہ) دائمی آبادی کی گنجائش کا جواز معلوم نہیں ہوتا۔

حضرت علامہ محمد یوسف بنوریؒ فرماتے ہیں:قال الخطابی (۲-۲۲۱) قلت: قد يحتج بهذا من لايرى دور مكة مملوكة لأهلها، ولا يرى بيعها وعقد الإجارة عليها جائزًا، وقد قيل : إن هذا خاص للنبيﷺ وللمهاجرين من أهل مكة، فإنها دار تركوها لله تعالى، فلم ير أن يعودوا فيها فيتخذوها وطناً أو يبنوا فيها بناءً، والله أعلم اهـ.

قال الراقم: هذا تأويل، والإستدلال به واضح، احتج به الإمام أبوحنيفة : أن أرض الحرم موقوفة، فلايجوز أن يملكها أحد. قال الطيبي كما حكاه فى الحاشية فى معنى الحديث : قال : لا ، لأن منى ليس مختصا بأحد، إنما هو موضع العبادة، من الرمى ، وذبح الهدى ، والحلق ونحوها، فلو أجيز البناء فيها لكثرت الأبنية وتضيق المكان، وهذا مثل الشوارع ومقاعد الأسواق ، وعند أبى حنيفة أرض الحرم موقوفة، فلا يجوز أن يملكها أحد اهـ. وعدم جواز بيع أرض الحرم وبيوت مكة وإجارتها هو مذهب أبي حنيفة ومحمد والثورى ، وإليه ذهب عطاء ومجاهد ومالك واسحاق وأبوعبيد، وذهب إلى الجواز أبويوسف والشافعى وأحمد وطاوس وعمروبن دينار وابن المنذر. (معارف السنن: كتاب ابواب الحج، باب ماجاء ان منى مناخ من سبق،ص/۱۹۵،۱۹۶،ج/٦،ط:المكتبة الاشرفيه ديوبند)

بـذل المجهود میں مذکور ہے : مـن سبـق اليـه والـمـعنى ان الاختصاص فيه بالسبق لا بالبناء فيه، اى هذا مقام لا اختصاص فيه لاحد دون احد.

قـال الطيبى: أى أتأذن ان نبنى لك بيتا فى منى لتسكن فيه؟ فمنع وعلّل بان مـنـى مـوضـع لاداء النسك من النحر ورمى الجمار والحلق؛ ليشترك فيه الناس ، فـلـو بـنـى فيما لادّى الى كثرة الابنية تأسّيا به فتضيق على الناس، وكذلك حكم الشـوارع ومقاعد الاسواق ، وعند ابى حنيفة : ارض الحرم موقوفة فلا يجوز ان يتملكها احدٌ .

قـلـت: وفـى هذا الزمان كثرت الابنية فيها تملكوا منها بقاعا كثيرة ، فالى الـلـه الـمشتكى. (بـذل الـمـجـهـود: كتـاب الـمـنـاسك ، بـاب تـحـريـم مكة ، رقم الحديث: ٢٠١٩،ص:٥٢٩، ٥٣٠،ج:٧،ط:مركز الشيخ ابى الحسن الندوى أعظم جراه)

اس تفصیل کی روشنی میں احقر کی ناقص رائے یہ ہے کہ حدود منی میں اور سدًا للباب اس کے اطراف میں ایک حد تک پختہ تعمیرات کی کوئی اجازت نہ دی جائے ،اور اگر تعمیر ہو تو اسے شرعاً غیر معتبر مانا جائے، خیمہ قائم کرنے میں حرج نہ ہونا چاہئے۔

(جواب نمبر:٦، ١٤) حضرت مولانا مفتی سلمان صاحب منصور پوری دامت برکاتہم فرماتے ہیں:

منیٰ کی شرعی حدود:۔منیٰ مکہ معظّمہ کی شرقی جانب پہاڑوں کے درمیان ایک لمبی وادی ہے،جس کی حد لمبائی میں ''جمرۂ عقبہ'' سے ''وادیٔ محسر'' تک ہے اور ''وادیٔ محسر'' بالاتفاق منیٰ سے خارج ہے جبکہ ''جمرۂ عقبہ'' کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔احناف وغیرہ کے نزدیک ''جمرۂ عقبہ'' ''منیٰ'' کی حد سے خارج ہے،اور چوڑائی میں دوطرفہ پہاڑوں کا اندرونی حصہ ''منیٰ'' میں ہے،اور دوسری جانب کا حصہ ''منی'' سے خارج ہے،آج کل منیٰ کی شرعی

حدود کی نشانی کے طور پر حکومت نے بڑے بڑے نیلے بورڈ لگا رکھے ہیں، ان سے بآسانی منیٰ کی حدود کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

وحدها ما بين وادئ محسر وجمرة العقبة وهى شعب طوله نحو ميلين وعرضه يسير والجبال محيطة به ما اقبل منها عليه فهو من منى ، وما ادبر منها فليس من منى، ويرى الحنفية والشافعية والحنابلة ان وادئ محسر وجمرة العقبة ليسا من منىٰ الخ.. (الموسوعة الفقهية: ۳۹/۵۷، غنية الناسك:۱۶۹،مناسك ملاعلى قارى:۲۲۳، البحر العتيق : ۲۴۱۳/۳)

منی کا رقبہ:۔ نئی تحقیق کے مطابق منیٰ کا میدانی حصہ تقریباً ۴۰/ لاکھ مربع میٹر بیٹھتا ہے۔(مستفاد: حاشیہ البحر العمیق :۳/۱۴۷۱،۱۴۱۸) جس کے قابل استعمال حصوں پر فائر پروف مستقل خیمے، سڑکیں اور ضروری عمارات تعمیر کردی گئی ہیں، اور حجرات کی ۵/ منزلہ عظیم الشان عمارت نے بھی ایک بڑے رقبہ کا احاطہ کررکھا ہے۔

وادئ محسر :۔ منیٰ کے ختم اور مزدلفہ کی ابتداء کے درمیان ایک وادی حائل ہے، جو نہ تو حدود منیٰ میں شامل ہے اور نہ ہی حدود مزدلفہ، اس میں ٹھہرنا درست نہیں ہے؛ بلکہ وہاں سے تیز گزرنے کا حکم ہے، مشہور ہے کہ یہی وہ جگہ ہے جہاں ابرہا کے لشکر کو ہلاک کیا گیا تھا، **وفى منسك الطرابلسى: وليس وادئ محسر من مزدلفة ولا من منى ؛ إنما هو جبل بينهما** .(البحر العميق:۱۴۱۵/۳، شامى زكريا ۴۷۰/۳، انوار مناسك : ۱۳۴)

نوٹ:۔ آج کل ''وادئ محسر'' میں حکومت کی طرف سے حاجیوں کے ٹھہرنے کے لئے مستقل خیمے تو نصب نہیں ہیں، لیکن حج کے موقع پر وہاں پولیس، فوج اور سرکاری کارندوں کے قیام کے لئے عارضی خیمے نصب کردیئے جاتے ہیں اور انہیں کی دیکھا دیکھی بہت سے حجاج بھی فولڈر خیمے لگا کر وہاں قیام کرتے ہیں، پس حجاج کو وہاں قیام نہیں کرنا چاہئے، اس کا

خاص خیال رکھنا چاہئے۔

مشاعرِ مقدسہ میں سفر واقامت کے احکام:۔مشاعر مقدسہ (منیٰ ،مزدلفہ وغیرہ) میں سفر واقامت اور نمازوں میں قصر واتمام کا مسئلہ اس وقت بہت اہمیت اختیار کر چکا ہے،اور اس کی وجہ یہ ہے کہ فقہاء کے زمانہ میں ؛ بلکہ آج سے کچھ عرصہ پہلے تک مکہ معظّمہ کی آبادی محدود تھی ،اور منیٰ ومزدلفہ اور عرفات کے درمیان بڑے بڑے پہاڑ اور وادیاں حائل تھیں،اور ان مقامات کے ایک آبادی میں شمار کئے جانے کا کوئی تصور نہ تھا،لیکن گذشتہ سالوں میں دیکھتے ہی دیکھتے مکہ معظّمہ ہر چہار جانب تیزی سے وسیع ہوتا گیا اور شہری آبادی منیٰ ومزدلفہ؛ بلکہ عرفات کے قریب تک پہنچ گئی۔

اب یہ بات تو اپنی جگہ طے شدہ ہے کہ تمام مشاعر کی شرعی حدود بالکل متعین اور ناقابل ترمیم ہیں اور جو عبادات ان میں سے جس جگہ ادا کرنے کا حکم ہے اس کے حدود میں ادا کئے بغیر اس عبادت کا ثواب نہیں مل سکتا،مثلاً منیٰ میں رات گذارنے کا جو ثواب ہے وہ حدود مکہ میں رات گذارنے سے حاصل نہیں ہوسکتا،اسی طرح وقوفِ مزدلفہ کا حکم وقوفِ منیٰ سے پورا نہیں ہوسکتا وغیرہ؛لہٰذا مناسک کی ادائیگی کے اعتبار سے مشاعر مقدسہ کی حدود میں ترمیم وتبدیلی کسی کے اختیار میں نہیں ہے۔

البتہ بحث یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک نمازوں میں قصر واتمام کا تعلق مناسک حج سے نہیں ہے؛ بلکہ اس کا مدار ان عام اصولوں پر ہے جن کو دنیا کی ہر آبادی کے لئے قصر واتمام کی بنیاد بنایا گیا ہے،لہٰذا جس طرح دنیا کے دیگر شہروں اور آبادیوں پر وہ اصول جاری ہوتے ہیں ،اسی طرح مکہ معظّمہ اور اس سے ملحق جگہوں پر بھی جاری ہوں گے،مثلاً ایک شہر اور اس سے متصل فناء شہر یا حکومتی اور عرفی اعتبار سے جن جگہوں پر ایک آبادی کا اطلاق ہوتا ہو وہ سب ایک شہر کے حکم میں سمجھے جاتے ہیں اور وہاں پر پندرہ دن یا اس سے زائد قیام کی نیت سے

ٹھہرنے والا اس وقت تک مقیم ہی کہلائے گا جب تک کہ اس شہر اور اس سے ملحق جگہ سے سفر شرعی کے ارادہ سے باہر نہ چلا جائے۔

اس اصول کی روشنی میں جب ہم جائزہ لیتے ہیں تو یہ بات کھل کر سامنے آتی ہے کہ اگر چہ ماضی قریب تک مکہ معظّمہ، منیٰ، مزدلفہ بالکل الگ الگ مقامات تھے، لیکن اب منیٰ تین جانب سے آبادی کے بیچ میں آ گیا ہے، جنوبی جانب ''محلّہ عزیزیہ'' شمال میں ''شرائع معیصیم اور عدل''، اور مغرب کی طرف ''شیشہ محلّہ'' آباد ہے، نیز منیٰ کے پہاڑوں کے درمیان بڑی بڑی وسیع سرنگیں نکال کر منیٰ کا ربط مکہ معظّمہ سے بہت قوی کر دیا گیا ہے، اور یہ راستے سال بھر محلوں کے درمیان گذرگاہ کے طور پر استعمال ہوتے رہتے ہیں اور جنوبی پہاڑوں کے بہت بڑے رقبہ پر شاہی محل بھی تعمیر شدہ ہے، اور شمالی پہاڑوں کے دامن میں جمرات کے قریب حجاج و معتمرین کے لئے بڑی وسیع عمارتیں بھی تعمیر کر دی گئی ہیں، اور مزید تعمیرات کا منصوبہ ہے، اور ایک بڑا اسپتال اور رابطہ عالم اسلامی کا دفتر بھی یہاں واقع ہے، جس میں سال بھر سرگرمیاں جاری رہتی ہیں۔ اسی طرح ''عزیزیہ جنوبیہ'' سے ''مزدلفہ'' کی حد بھی مل گئی ہے، اور وقفہ وقفہ سے آبادی کا تسلسل ''جامعہ ام القریٰ'' کے نئے احاطہ تک پہنچ گیا ہے، جو عرفات کے بالکل قریب واقع ہے، اس لئے ہندو پاک کے معتبر علماء و مفتیان نے عینی مشاہدہ کے بعد یہ احتیاطی رائے قائم کی ہے کہ اقامت و مسافرت کے مسئلہ میں اب منیٰ اور مزدلفہ کا حکم مکہ معظّمہ کے مانند ہے، یعنی جو شخص حج سے قبل مکہ معظّمہ آئے اور اس کا ارادہ بشمول ایام حج پندرہ روز قیام کا ہو تو وہ مقیم شمار ہوگا اور اس سے تین ضمنی مسئلے متعلق ہوں گے:

(۱) اگر مقیم شخص ہے تو اسے ان جگہوں پر نماز پوری پڑھنی ہوگی۔

(۲) منیٰ میں جمعہ ادا کیا جائے گا۔ (البتہ عرفات اس سے مستثنیٰ ہے)

(۳) مقیم ذی استطاعت حاجی پر (حج کی قربانی کے علاوہ) مالی قربانی حسب

دستور واجب ہوگی ،(اب وہ چاہے حرم میں قربانی کرے یا اپنے وطن میں قربانی کرائے ۔)
المستفاد: وقال اکثر اهل العلم ؛ منهم عطاء والزهری والثوری والکوفیون وابو حنیفة واصحابه: لایقصر الصلاة اهل مکة بمنیٰ وعرفات لانتفاء مسافة القصر. (کتاب المسائل: مسائل منی،ص:۲۷۵-۲۷۷،ج/۳،ط:فرید بکڈ پو دہلی)

نیز سابق میں سوال نمبر:۱۲ کے ضمن میں علماء عرب کے اقوال مذکور ہوئے جس سے وہاں کا عرف اور مملکت سعودیہ کے وزیر کے اعلان سے حکومت کے موقف کا بھی پتہ چلتا ہے ،اس اعتبار سے ان کو ایک آبادی کے حکم میں قرار دیا جانا بہتر معلوم ہوتا ہے۔

البتہ سوال نمبر۱۳ کے ماتحت معارف السنن وبذل المجہود کی عبارتوں میں ذکر کردہ چیزیں منی ومزدلفہ کے ساتھ خاص رہے گی ،وہاں کسی کو آباد نہ ہونے دیا جائے گا۔

(جواب نمبر:۱۵) یقین دلیل قوی ہے اور شک دلیل ضعیف ہے لہذا جہاں کسی چیز کا یقین ہوگا اور اس کی مخالف جہت کا شک ہوگا تو اس وقت شک کی وجہ سے یقین ترک نہ ہوگا،لیکن دنیا میں ہم دیکھتے ہیں کہ ہر ایک قانون کے کچھ مستثنیات ہیں اگر چہ دنیا میں قانون ساز ادارے اور وزارتیں مفاد پرستی میں اپنے فوائد کو مدنظر رکھتے ہوئے استثناء کرتے ہیں، مفاد عامہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے، لچک ڈالنے کی کوشش نہیں ہوتی ؛لیکن شریعت میں لچک اور اعتدال وتوازن برقرار رکھتے ہوئے قوانین کے بعد کچھ مستثنیات رکھے جاتے ہیں جیسے کتب علیکم الصیام میں تمام لوگوں کو حکم دیا کہ ایام معدودات میں روزہ رکھیں لیکن فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدة من ایام اخر سے استثناء ذکر کیا۔

چنانچہ مسافر کو شک واقع ہوا کہ اس نے اقامت کی نیت کی ہے یا نہیں؟ تو اس کے ذمہ سبب رخصت میں شک کی بناء پر۴/ رکعت (اتمام) لازم ہے کیوں کہ رخصت شک کی بناء پر ملتی نہیں ہے۔

القواعد الفقهيه میں ہے: لو شك المسافر هل نوى الاقامة او لا؟ فعليه ان يتم صلوته اربعا للشك فى سبب الرخصة ، لان الرخص لا تناط بالشك فنجد هنا ان المسافر قد طرح اليقين واخذ الشك فى نية الاقامة وترتب عليه وجوب الصلوة اربعا. (القواعد الفقهية: القاعدة الثانية : اليقين لايزول بالشك، مستثنيات القاعدة، ص: ۹۹،ط: دارالحديث القاهره)

یہاں بھی مسئلہ میں اختلاف کی بناء پر حاجی کو شک رہے گا کہ وہ اتمام کرے یا قصر، اس کو کس پر عمل کرنا چاہئے؟ چنانچہ وہ اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہوسکتا ہے، نیز دوسری چیز تو خود سوال ہی میں مذکور ہے کہ بعض ائمہ نے اتمام کو ترجیح دی ہے تو اس سے بھی اس استثناء کی تائید ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔

خلاصۂ بحث

(۱) شہر کے قریبی مقام کے بحکم شہر ہونے کے لئے درج ذیل صورتوں میں سے ایک یا چند کا ہونا ضروری ہے:

(۱) فناء ہو۔ (۲) توابعات میں سے ہو۔ (۳) اتصال بفناء مصر یا ببعض مصر۔ (۴) حکومت کا ۲ مقام کو ایک قرار دینا۔

اگر یہ دونوں ایک ہوگئے تو قصر و اتمام میں دونوں کا حکم متحد ہوگا۔

(۲) پہلے سے آبادی ہونا شرط نہ ہونا چاہئے۔

(۳) اتصال آبادی کے لئے کوئی حتمی اور یقینی معیار بیان کرنا مشکل ہے، عرفاً کسی ایک سمت سے اتصال کو بھی اتصال مان لیا جاتا ہے، اور اگر فاصلہ ہی ہے تو ایک آدھ مزرعہ یا فرلانگ سے زائد مقدار کا فاصلہ اتصال میں مانع ہوگا۔

(۴) آج کل جہاں نظم ونسق، تعلیم وتربیت، تفریحات، ایجاد واختراع، تغیر پذیری

اور ثقافتی روابط پائے جائیں اس کو آبادی کہتے ہیں، نیز وہاں سکون کے اسباب ووسائل گھر وغیرہ کا وجود بھی ناگذیر ہے ۔ البتہ منی کا تعلق حج کے ساتھ ہونے کی وجہ سے وہاں یہ انتظامات ایام حج میں ہی کئے جاسکتے ہیں، باقی ایام میں یہ انتظامات ممکن نہیں ہے۔

(۵) آبادی کے گھیرے میں آنے سے اس میدان کو آبادی کا حصہ مال لینا بہتر معلوم ہوتا ہے۔اس سے جو احکام وابستہ ہوں اسی میں وہ مستقل ہونا چاہئے، باقی احکام میں اس کو استقلالی حیثیت نہ ہونی چاہئے۔

نماز کے قصر واتمام کے باب میں میدان منی اور دنیا بھر کے میدانوں میں کوئی فرق نہ ہونا چاہئے۔

(٦) سہولت کے لئے نقشہ تو نہ مل سکا جیسا کہ سوال نامہ میں مذکور ہے؛ البتہ عبارات فقہیہ سوال نمبر/٦ کے جواب میں ذکر کی ہے۔

(۷) عرف وضروریات کے اختلاف سے فناء شہر کی تعریف میں ہر دور میں اختلاف رہا ہے، پھر بھی اس کی تعریف میں المکان المعد لمصالح البلد کہہ سکتے ہیں۔ مصالح بلد اور ضروریات ہر جگہ مختلف ہے ؛ بطور مثال قبرستان، کوڑا کرکٹ ڈالنے کی جگہ، باغات، کھیلنے کے میدان کو ضروریات ومصالح میں شمار کرسکتے ہیں۔

(۸) حکم قصر واتمام میں کیا جاسکتا ہے۔

(۹) معلول بمسافت ہے اس لئے یہ حکم قصر واتمام میں توقیفی نہیں ہوسکتا۔

(۱۰) موضع واحد کے حکم میں ہونے چاہئے۔

(۱۱) جائز ہے۔کیوں کہ ایام حج میں منی کی حیثیت مصر کی ہوجاتی ہے۔

(۱۲) ایام حج کی آبادی کو معتبر مان کر اور وہاں کے علماء کے اقوال کو مدنظر رکھتے ہوئے متصل ماننا بہتر معلوم ہوتا ہے۔

(۱۳) اس کا منشاء دائمی طور پر منی میں کوئی جگہ کسی کے لئے خاص نہ کرنا معلوم ہوتا ہے، لہذا منی میں آبادی ہو جائے اور لوگ وہاں آباد ہو کر رہنے لگیں تو اس کو غیر معتبر ماننا چاہئے۔

(۱۴) رکھا جا سکتا ہے۔

(۱۵) اتمام پر عمل احوط معلوم ہوتا ہے۔

❖❖❖

مکہ ومنیٰ میں قصر واتمام کا مسئلہ
نصوص فقہیہ کی روشنی میں

از:۔ مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب حفظہ اللہ تعالیٰ)

نوٹ:۔ اس مقالہ کا سوال نامہ دستیاب نہ ہونے کی وجہ سے نقل نہیں کیا گیا ہے۔

عصر حاضر انتہائی برق رفتاری سے مادّی وٹیکنالوجی ترقیات کرتا ہوا آگے بڑھ رہا ہے، حیات انسانی کے ہر شعبہ میں بڑی تبدیلیاں اور حیرت انگیز نشیب وفراز پیدا کر دیئے ہیں، اس ٹکنیکی اور مشینی دور نے جہاں بہت کچھ اسباب سہولت فراہم کئے ہیں، وہیں بہت سے مسائل پیدا کر دیئے ہیں، یہی وجہ ہے کہ بعض احکام شریعت پر عمل کرنا امت کیلئے دشوار سا بن رہا ہے، ایک مسئلہ حدود منٰی کا مفتیان عظام کے یہاں زیر بحث رہا ہے کہ آیا منی آج بھی الگ ہی آبادی ہے یا پھر موجودہ صورت کے پیش نظر اسے مکہ مکرمہ کی آبادی اور محلّہ گردانا جاوے؟ نیز اسکی بنیاد پر قصر واتمام کا کیا حکم ہوگا؟ اس مسئلہ کے حل کے لئے مصادر شریعت وآراء سلف کی روشنی میں ایک حقیر سی سعی سپرد قرطاس ہے۔

منـى بـالـكسـر والتـنـوين :ـفى درج الوادى الذى ينزله الحاج ويرمى فيه الجمار من الحرم سمى بذلك لما يمنى به الدماء اى يراق...قيل: منىً من مهبط العقبة الى محسر الى انصاب الحرم وموقف عرفة فى الحل لا فى الحرم ...وهى بـلـدة عـلـى فرسخ من مكة طولها ميلان... وعلى رأس منى من نحومكة عقبة تـرمـى عـليهـا الجمرة يوم النحر ومنٰى شعبان يلينهما ازقة والمسجد فى الشارع

الايمن ومسجد الكبش بقرب العقبة وبها مصانع وابار وخانات وحوانيت وهی بين جبلين مطلين.. (معجم البلدان : ص/۱۹۸)

منی کا تلفظ میم کے کسرہ اور اخیر میں تنوین کے ساتھ ہے، وادی کا وہ درمیانی حصہ جہاں حجاج نزول فرماتے ہیں، اور رمی جمار کرتے ہیں، منی اسلئے کہتے ہیں کہ وہ وہاں خون بہاتے ہیں یعنی قربانی کرتے ہیں، یہ بھی کہا گیا ہے کہ منی جمرۂ عقبہ کے نشیبی حصہ محسر کی طرف اور موقف مزدلفہ وادی محسر سے انصاب حرم کی طرف ہے اور موقف عرفہ حِل میں ہے حرم میں نہیں ہے، اور یہ ایک قصبہ ہے مکہ سے ایک فرسخ کے فاصلہ پر، اس کا طول دو میل ہے، اور منی کے اوپر والے حصے میں مکہ کی جانب سے جمرۂ عقبہ ہے جہاں یوم النحر کو رمی ہوتی ہے، اور منی دو گھاٹیاں ہیں، جن کے درمیان ایک بازار ہے اور داہنے راستہ پر ایک مسجد ہے اور ایک مسجد کبش عقبہ کے قریب میں ہے، وہاں کارخانے ، کنویں ، دوکانیں وغیرہ ہیں ، اور یہ دو بلند پہاڑوں کے درمیان ہے۔ (معجم البلدان:ص/۱۹۸)

حدود منی کے متعلق الفقہ الاسلامی میں ذکر کیا ہے کہ **حد منی ما بين وادی محسر و جمرة العقبة ، ومنی شعب طوله نحوميلين وعرضه يسير،اما الجبال المحيطة به فما اقبل منها عليه فهو من منًى وما ادبر منها فليس من منی.**

وادی محسر اور جمرۂ عقبہ کے مابین کا حصہ حدود منی ہے، اور منی ایک گھاٹی ہے جس کا طول دو میل ہے اور عرض چھوٹا ہے اور منی کے محیط پہاڑ کا آگے والا حصہ منی میں شامل ہے، اور پیچھے والا حصہ منی میں نہیں ہے۔

جمرۂ عقبہ جہت مکہ سے منی کا آخر ہے اور جمرۂ عقبہ منی میں شامل نہیں، گویا کہ مزدلفہ کی جانب سے بطن محسر سے شروع ہو کر حرم کی جانب سے جمرۂ عقبہ تک دو طرفہ پہاڑوں کے درمیان کا حصہ حدود منی ہے۔

(۳)کتاب الایضاح فی مناسک الحج والعمرۃ میں امام ربانی یحییٰ بن شرف النوویؒ الفصل السابع فی الاعمال المشروعۃ بمنی یوم النحر کے تحت فرماتے ہیں کہ اعلم ان حد منی مابین وادی محسر وجمرۃ العقبۃ، ومنی شعب طولہ نحو میلین ،وعرضہ یسیر والجبال المحیطۃ بہ ما اقبل منھا علیہ فھو من منیً،وما ادبر منھا فلیس من منیً، ومسجد الخیف علی اقل من میل مما یلی مکۃ، وجمرۃ العقبۃ فی آخر منی مما یلی مکۃ، ولیست العقبۃ التی تنسب الیھا الجمرۃ من منیً، وھی الجمرۃ التی بایع رسول اللہ ﷺ الانصار عندھا قبل الھجرۃ .

حد منی وادی محسر اور جمرۂ عقبہ کا مابین کا حصہ ہے،منی ایک گھاٹی ہے جس کا طول تقریباً دو میل ہے،اور عرض چھوٹا ہے اور گھاٹی کو محیط پہاڑ اس کے آگے کی جانب ہے وہ منی میں شامل ہے اور جو نیچے کی جانب سے ہے وہ منی میں نہیں ہے،اور مکہ سے ایک میل سے بھی کم فاصلہ پر مسجد خیف ہے،اور جمرۂ عقبہ مکہ کی جانب منی کے آخر میں ہے اور جمرۂ عقبہ منی میں نہیں ہے، یہ وہ جمرہ ہے جہاں رسول اللہ ﷺ نے انصار سے قبل ہجرت بیعت لی تھی۔

(کتاب الایضاح فی مناسک الحج والعمرۃ:ص/۳۰۹-۳۱۰)

کتاب موطا امام مالک پر علامہ عبدالحی لکھنویؒ کی التعلیق الممجد علی موطا محمد ہے،موصوف علیہ الرحمہ منٰی کی تحقیق کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

قولہ :بمنٰی :بکسر المیم تصرف ولا تصرف، وھو موضع معروف من الحرم بین مکۃ والمزدلفۃ ،حدھا من جھۃ المشرق بطن السھل اذا ھبطت من وادی محسر ومن جھۃ المغرب جمرۃ العقبۃ ،سمی بہ لما یمنی فیہ من الدماء ای یراق ویصب. ذکرہ النووی رحمہ اللہ "فی التھذیب"(ج/۲،ص/ ۳۹۴)

''منیٰ'' میم کے کسرہ کے ساتھ منصرف اور غیر منصرف دونوں طرح پڑھا جاتا ہے، یہ مزدلفہ ومکہ کے مابین حرم کی ایک مشہور جگہ ہے، حد منی مشرقی جانب سے بطن وادی ہے جب تو وادی محسر سے نیچے کی جانب اترے اور مغربی جانب سے جمرۂ عقبہ ہے، منی اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس میں خون گرایا، بہایا جاتا ہے، التہذیب میں اس کو علامہ نوویؒ نے ذکر فرمایا ہے، گویا اس تحقیق سے بھی یہ بات ثابت ہوئی کہ منی وادی محسر اور جمرۂ عقبہ کے مابین کا حصہ ہے۔

(٥) المغنی (لابی محمد عبدالله بن احمد بن محمد بن قدامة) میں حد منی کے متعلق مرقوم ہے کہ حد منی ما بین جمرة العقبة ووادی محسر، کذٰلك قال عطاء والشافعی، ولیس محسر والعقبة من منی. (ج/٣،ص/٤٢٧)

(٦) نیل الاوطار شرح منتقی الاخبار میں علامہ شوکانیؒ فرمان رسول ﷺ: نحرت ھھنا ومنًی کلھا منحر فانحروا فی رحالکم کے تحت تحریر فرماتے ہیں، وحد منی من وادی محسر الی العقبة، حد منی وادی محسر سے جمرۂ عقبہ تک ہے۔ (ج/٥،ص/١٢٨)

(٧) حد منی کو قدرے تفصیل سے ابوالحسن علی بن محمد الماوردی البصری نے الحاوی الکبیر میں تحریر فرمایا ہے، ملاحظہ ہو۔

قال الماوردی: اما حدود منی فقد ذکر الشافعی انھا مابین وادی محسر (ولیس محسر منھا) الی العقبة التی عندھا الجمرة الدنیا الی مکة ،وھی العقبة التی بایع رسول الله ﷺ عندھا الانصار قبل الھجرة ولیس ما وراء العقبة منھا وسواء سھولھا وجبلھا وعامرھا وخرابھا،

فاما جبالھا المحیطة بجنباتھا فما اقبل منھا علی منی فھو منھا فاما ما ادبر

من الجبال فليس منها.(ج/٤،ص/١٨٣)

ماوردی نے فرمایا کہ حدود منی کے متعلق امام شافعیؒ نے ذکر فرمایا ہے کہ حدود منی وادی محسر کے مابین سے اس عقبہ تک کا حصہ ہے جس کے پاس مکہ سے قریب والا جمرہ ہے (اور محسر منی میں شامل نہیں ہے) اور یہ وہ عقبہ ہے جس کے پاس اللہ کے رسول ﷺ نے قبل ہجرت انصار سے بیعت فرمائی، اور عقبہ کا پیچھے والا حصہ منی میں شامل نہیں ہے اور منی کی ہموار اور مسطح زمین اس کے پہاڑ، اس کی آبادی اور اس کا ویرانہ سب برابر ہیں۔

بہر حال جو پہاڑ اس کے پہلو سے محیط ہیں اس کا منی کی جانب والا حصہ منی میں ہے اور پیچھے والا حصہ منی میں نہیں ہے۔

مذکورہ عبارت میں حدود منی کی یہ تفصیل علامہ موصوف نے؛ اسی طرح صاحب المغنیؒ نے امام شافعیؒ کی طرف منسوب فرمائی ہے، چنانچہ امام شافعیؒ الأم میں باب ما یکون بمنٰی غیر الرمی کے ماتحت تحریر فرماتے ہیں:

”ولا يبيت احد من الحاج الا بمنى، ومنى مابين العقبة وليست العقبة من منى الى بطن محسر وليس بطن محسر من منى وسواء سهل ذلك وجبله فيما اقبل على منى، فاما ما ادبر من الجبال فليس من منى.(ج/٢،ص/٢٣٦)

اور کوئی حاجی منی کے ماسواء میں رات نہ گذارے اور منٰی عقبہ کے مابین کا حصّہ ہے، اور عقبہ منٰی میں شامل نہیں ہے بطن محسر تک، اور بطن محسر منٰی میں شامل نہیں ہے اور اس کی مسطح زمین اور پہاڑ جو منی کی جانب ہیں سب منیٰ ہیں اور پہاڑ کا پیچھے والا حصہ منی میں نہیں ہے۔

مذکورہ بالا تمام فقہی نصوص سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ منی جمرۂ عقبہ اور وادی محسر کے مابین کا حصہ ہے، اپنے کتب خانہ میں موجودہ کتب احادیث میں تلاش وجستجو کے بعد حدود منی کے متعلق مذکورۂ ذیل روایات پائی، ملاحظہ ہوں۔

(١) وقال ابن عباس رضي الله عنهما: لا يبيتن احد من وراء العقبة من منى ليلا.

حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ کوئی شخص منی میں عقبہ کے پیچھے شب باشی نہ کرے۔

وروى الاثرم عن ابن عمر قال: لا يبيتن احد من الحاج الا بمنى وكان يبعث رجالا لا يدعون احدا يبيت وراء العقبة. (المغنى:ج/٢،ص/ ٤٤٩)

ابن عمرؓ نے فرمایا کہ کوئی حاجی منی کے علاوہ میں رات نہ گذارے اور وہ چند آدمیوں کو بھیجتے تھے جو عقبہ کے پیچھے (مکہ کی جہت سے) رات گذارنے والے کو نہیں چھوڑتے تھے ،کیوں کہ وادئ عقبہ منی میں نہیں ہے۔

موطا امام مالک میں ہے: حدثنی یحیی عن مالك عن نافع انه قال: زعموا ان عمر بن الخطاب كان يبعث رجالا يدخلون الناس من وراء العقبة .

اسی سے متصل دوسری روایت ہے: وحدثنی عن مالك عن نافع عن عبد الله ابن عمر ان عمر بن الخطاب قال: لا يبيتن احد من الحاج ليالى منى من وراء العقبة .(كتاب الحج ،الباب البيتوتة بمكة ليالى منى،ص/٢٨٤)

احادیث موطا کی تخریج وتحقیق کنندہ خلیل مامون شیحان ان دونوں روایتوں کے متعلق تحریر فرماتے ہیں:انفرد به الامام مالك : کہ امام مالک اس کی روایت میں منفرد ہیں۔(موطا امام مالک:ص/۲۸۴،دار المعرفۃ بیروت)

حضرت شیخ زکریاؒ اوجز المسالک جلد:۸ میں تحریر فرماتے ہیں: وروينا عن عمر لا يبيتن احد من وراء العقبة ايام منىٰ، وصح هذا عنه. رضى الله عنه وعن ابن عباس مثل هذا.

حافظ جلال الدین سیوطیؒ تدریب الراوی میں امام بخاریؒ کا قول تحریر فرماتے ہیں:

وقيل: اصحها (مالك) بن انس (عن نافع) مولى ابن عمر (عن ابن عمر) وهذا قول البخاری. کہا گیا کہ اصح الاسانید مالك بن انس عن نافع مولى ابن عمر عن ابن عمر ہے اوراسی پر بنیاد رکھتے ہوئے امام ابومنصور عبدالقاہر بن طاہر التمیمی نے فرمایا کہ امام شافعیؒ کی عمدہ ترین سند عن مالک عن نافع عن ابن عمر ہے۔(ص:۵۶-۵۷)

اس سے ثابت ہوا کہ مذکورہ بالا دونوں حدیثیں مرسل ہیں اور مرسل صحابی بھی مقبول ہے جیسا کہ شرح شرح نخبۃ الفکر میں ہے کہ (ومن ليس له منهم)ای من الصحابة بيان لمن (سماع منه) ای من النبیﷺ (فحديثه مرسل من حيث الرواية) قال المصنف هو مقبول بلاخلاف.(ص/۵۸۸) نیز ماسبق کی دونوں روایتوں کو مسند بھی کہا جاسکتا ہے، کیوں کہ ان کے قائل وہ صحابی رسول ہیں جن کا آپ کی صحبت پانا مشہور ومعروف ہے، جیسا کہ حاکم نیسا پوری معرفۃ علوم الحدیث میں تحریر فرماتے ہیں:اذا قاله الصحابى المعروف بالصحبة فهو حديث مسند وكل ذلك مخرج فى المسانيد. (ص/۲۲)

مقدمۂ اعلاء السنن میں ہے کہ مرسل صحابی بالاجماع مقبول ہے اور یہ مختار ہے: والمختار فى التفصيل قبول مرسل الصحابى اجماعا.(ص/۸۵)

مذکورہ بالا تفصیل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ دونوں روایتیں حکم میں حدیث مرسل کے ہیں اور صحابی کی مرسل روایت قابل حجت ومقبول ہیں۔

اس بات کی وضاحت کردینا زیادہ مناسب ہے کہ اس کے راوی ابن عمر ہے اور باب مناسک میں اعلم بالمناسک ابن عفان ہیں پھران کے بعدابن عمر ہیں، مصنف ابن ابی شیبہ میں کتاب الحج میں مذکور ہے: كانوا يرون ان اعلم الناس بالمناسك بن عفان ثم بعده ابن عمر.(ج/٤،ص/۸۵)

اسی طرح المغنی کے حوالہ سے ماسبق میں حدود منی کی وضاحت گذر چکی ہے، جسمیں

اس قول کو امام شافعیؒ اور حضرت عطاء کی طرف منسوب فرمایا ہے، اور عطاء کے متعلق مصنف ابن ابی شیبہ میں مذکور ہے کہ روئے زمین پر عطاء سے زیادہ (ان کے زمانے میں) مناسک حج کو جاننے والا کوئی باقی ہی نہیں رہا، عن اسلم بن المنقری قال: کنت جالسا مع ابی جعفر فمر عطاء، فقال ابو جعفر: ما بقی علی ظهر الارض احد اعلم بمناسك الحج من عطاء.

لہذا ابن عمر اور حضرت عطاء کے کلام سے منٰی کی تحدید معتبر اور مقبول ہوگی، ماسبق کی دونوں روایتوں پر حضرت شیخ اوجز المسالک میں تحریر فرماتے ہیں کہ (مالك عن نافع انه قال زعموا) ای قالوا و ذکروا (ان عمر بن الخطاب کان فی لیالی منی (یبعث رجالا) الی الذین خرجوا من حد منٰی (یدخلون) بضم اوله (الناس) خارجین (من وراء العقبة) یعنی یبعثهم الی من خرج من منی لیبیت مکة او دونه من وراء العقبة کی یدخلهم بمنٰی. (ج/۸، ص/۲۸)

مالک بن انس حضرت نافع سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا یا ذکر کیا کہ عمر بن خطابؓ منٰی کی راتوں میں چند افراد ان لوگوں کی طرف بھیجتے تھے جو منی سے نکل جاتے ہیں اور وہ لوگوں کو وراء عقبہ سے اندر داخل کرتے تھے یعنی ان کو بھیجتے تھے ان لوگوں کی طرف جو منٰی سے نکل کر مکہ میں یا اسکے قریب وراء عقبہ میں شب باشی کرتے تھے تا کہ ان کو (حد) منی میں داخل کریں۔

دلالت النص سے تو مبیت منٰی کی شرعی حیثیت ثابت ہو رہی ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ مکہ کی جہت سے منٰی کی حد شرعی بھی ثابت ہو رہی ہے کیوں کہ ابن عمرؓ کا اس قدر اہتمام فرمانا خود اس بات کی دلیل ہے کہ وراء عقبہ حدود منی سے خارج ہے، اگر کوئی شخص جہت مکہ سے وراء عقبہ میں شب باشی کرے گا تو مبیت منٰی کی سنیت یا وجوب علی اختلاف الاقوال اداء

نہیں ہوگا۔

حضرت شیخ اسی روایت کے ضمن میں تحریر فرماتے ہیں کہ قال الزرقانی: لان العقبة ليست من منى بل هى حد منى من جهة مكة وهى التى بايع رسول اللهﷺ الانصار عندها قال الموفق :حد منى مابين جمرة العقبة ووادى محسر، كذلك قال عطاء والشافعى وليس محسر والعقبة من منى ،انتهى (اوجزالمسالك :ج/۸،ص/۲۸)

حضرت عمرؓ کا یہ اہتمام اور حدود منی سے خارج شب باشی کرنے والوں کی اس طرح سرزنش فرمانا زرقانی فرماتے ہیں کہ اس وجہ سے ہے کہ عقبہ منٰی میں شامل نہیں ہے بلکہ وہ تو جہت مکہ سے حد منٰی ہے اور یہ وہ عقبہ ہے جہاں رسول اللہ ﷺ نے انصار سے بیعت فرمائی تھی اور موفق فرماتے ہیں کہ جمرۂ عقبہ اور وادی محسر کے مابین کا حصہ حد منی ہے، ایسا ہی امام شافعیؒ اور حضرت عطاء نے فرمایا ہے اور محسر اور عقبہ منٰی میں شامل نہیں ہے، پورا ہوا زرقانی کا کلام۔

آگے مناسک نووی کے حوالہ سے فرماتے ہیں کہ:قال النووى فى مناسكه :حد منٰى ما بين وادى محسر وجمرة العقبة ،ومنى شعب طوله نحو ميلين وعرضه يسير الخ... جیسا کہ یہ عبارت کتاب الایضاح کے حوالہ سے گذر چکی۔

مذکورۂ بالا دونوں مرسل روایتوں اور نصوص فقہیہ سے حدود منٰی کا منصوص ہونا ثابت ہو رہا ہے،لہذا حد منٰی میں ترمیم کی گنجائش نہیں ہے۔

نیز آپ ﷺ نے مبیت منی کا وجوب یا سنت کا جو حکم صادر فرمایا اسی طرح منی میں صلوۃ خمسہ وغیرہ جو دیگر احکام بیان فرمائے ہیں گویا آپ نے منی کا ایک دائمی مستقل وجود تسلیم کرتے ہوئے ہی یہ احکام جاری فرمائے ،لہذا اتصال آبادی کے باوجود منی، منی ہی

رہے گا اور مبیت منٰی کی سنیت یا وجوب آج بھی باقی ہی رہے گا، البتہ نماز کے قصر و اتمام کے حکم میں تبدیلی کا باعث ہوگا۔

حقیقت یہ ہے کہ منٰی کی آبادی صدیوں سے مکہ کی آبادی سے الگ تھلگ رہی ہے، دونوں کے درمیان جنگل، کھلا میدان نیز پہاڑوں کا اچھا خاصہ فاصلہ رہا ہے، جس کی وجہ سے دونوں ایک دم الگ آبادیاں تھیں اور یہی وجہ ہے کہ جمرۂ عقبہ کے مکہ کی جانب والے حصہ کو منٰی سے خارج قرار دیا ہے بلکہ اس کو منٰی کی آخری حد قرار دیا ہے۔

حدود منٰی حال کے آئینہ میں: اب جبکہ صورت حال یہ ہے کہ منٰی اور مکہ کے درمیان جو کھلا میدان اور جنگل نظر آرہا تھا منٰی اور مکہ کی بڑھتی ہوئی آبادی نے اس کے درمیان کے فاصلہ کو ختم کر دیا ہے، مشاہدین کا کہنا ہے کہ اب کوئی بھی انسان ان دونوں کے درمیان کی آبادی کے اتصال کو دیکھ کر یہ فرق نہیں کر سکتا کہ منی اور مکہ دو الگ الگ شہر اور آبادی ہیں، منٰی کے مکانات مزدلفہ، اسی طرح فناء مکہ سے متجاوز ہو کر مکانات و مساکن مکۃ المکرّمہ سے ایک دم متصل ہو گئے ہیں حتی کہ منٰی بھی مکہ کی بلدیہ میں شامل کر لیا گیا ہے اور منٰی کی سہولیات نیز نظام حکومت وغیرہ کا پورا کنٹرول بھی مکۃ المکرّمہ کی انتظامیہ مکہ کا ایک محلّہ سمجھ کر کر رہی ہے، ایسی صورت حال کے پیش نظر اب ماضی اور حال کی اس زبردست تبدیلی کی وجہ سے منٰی پر مکہ کا اطلاق کرنا درست ہے یا نہیں؟

ماسبق کی بیان کردہ دونوں مرسل روایتوں اور نصوص کی روشنی میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ حدود منی منصوص علیہ ہے اور ولا مساغ للاجتھاد فی المنصوص کی بنیاد پر منٰی کی حدود توقیفیہ اور شرعیہ میں تو کسی طرح کی کوئی ترمیم کر کے منٰی کو مکہ کہنے کا امت کے کسی فرد کو حق نہیں ہے۔

البتہ لا ینکر تغیر الاحکام بتغیر الازمان والاحوال کے پیش نظر منٰی اور مکہ کے

سلسلے میں قصر واتمام کے متعلق ہم نصوص فقہیہ کی روشنی میں کوئی حکم ظاہر کر سکتے ہیں، یہ مسئلہ اسلئے اہمیت کا حامل ہے کہ عندالاحناف قصر عزیمت اور واجب ہے، درمختار میں ہے: (صلی الفرض الرباعی رکعتین) وجوبا لقول ابن عباس ان الله فرض علی لسان نبیکم صلوۃ المقیم اربعا والمسافر رکعتین، کہ چار رکعات فرض کو وجوبا دو رکعات پڑھے ابن عباسؓ کے قول کی بنیاد پر کہ اللہ تعالی نے تمہارے نبی ﷺ کی زبان مبارک پر مقیم کیلئے چار رکعتیں فرض فرمائیں اور مسافر کیلئے دو رکعتیں فرض فرمائیں۔

لہذا عندالاحناف مکہ میں اقامت پذیر انسان منٰی کی حدود میں داخل ہو یا حدود منٰی سے متجاوز ہو تو اسکے قصر واتمام کا مسئلہ کیا ہوگا؟ چنانچہ فتاوی شامی میں ہے کہ جو دیہات شہر کے مکانات سے متصل ہو صحیح قول کے مطابق (قصر واتمام کے حق میں) شہر کے حکم میں ہے:

(۱) واشار الی انه یشترط مفارقة ماکان من توابع موضع الاقامة کربض المصر وهو ما حول المدینة من بیوت ومساکن فانه فی حکم المصر وکذا القری المتصلة بالربض فی الصحیح. (شامی: ج/۲، ص/۱۲۱)

اور اشارہ کیا اس بات کی طرف کہ (قصر کیلئے) موضع اقامت کے اطراف سے مفارقت شرط ہے، جیسا کہ ربض مصر (اور ربض شہر کے اردگرد کے گھر اور مسکنوں کا حصہ ہے) اسلئے کہ وہ شہر کے حکم میں ہے اور اسی طرح (شہر کے حکم میں ہے) صحیح قول کے مطابق شہر کے مکانات سے متصل دیہات بھی۔

(۲) الصحیح ماذکر انه یعتبر مجاوزة عمران المصر لاغیر الا اذا کان ثمة قریة او قری متصلة بربض المصرفحینئذ تعتبر مجاوزة القری الخ.. (الفتاوی الهندیه: ج/۱، ص/۱۳۹)

صحیح وہ ہے جو مذکور ہے کہ شہر کی آبادی سے متجاوز ہونا معتبر ہے نہ کہ اسکے ماسوا سے

مگر جبکہ وہاں کوئی دیہات ہویا شہر کے مکانات سے متصل دیہات ہوتواس وقت دیہاتوں سے تجاوز کرنا معتبر ہوگا..الخ...

(٣) وان كانت القرى متصلة بربض المصر فالمعتبرمجاوزة القرى هو الصحيح . (الفتاوى الخانيه:ج/١،ص/١٦٥) ،اوراگر دیہات شہر کے مکانات سے متصل ہوتو معتبر دیہات سے تجاوز کرنا ہے یہی صحیح ہے۔

(٤) والصحيح ما ذكرنا انه يعتبرعمران المصر الا اذا كانت ثمة قرية او قرى متصلة بربض المصر فحينئذ يعتبر مجاوزة القرى . (الفتاوى التاتارخانية :ج / ٢، ص/ ٥)

صحیح وہ ہے جو ہم نے ذکر کیا کہ (حکم قصر میں) شہر کی آبادی کا اعتبار ہے مگر جبکہ وہاں کوئی دیہات ہو یا شہر کے مکانات سے متصل دیہات ہوتواس وقت دیہات سے تجاوز کرنا معتبر ہوگا۔

(٥) علامہ زین الدین ابن نجیم مصری البحر الرائق میں تحریر فرماتے ہیں:

وصحح قاضي خان في فتاواه انه لا بد من مجاوزة القرية المتصلة بربض المصر ۔ (البحرالرائق:ج/۲،ص/۱۳۹) قاضی خان نے اپنے فتاوی میں اس قول کی تصحیح فرمائی ہے کہ (قصر کیلئے) شہر کے مکانات سے متصل دیہات سے تجاوز کرنا ضروری ہے۔

یہ بات بھی یہاں عرض کردینا مناسب رہے گا کہ عالم اسلام کی مشہورومعروف شخصیت حضرت مولانا تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے شؤون حرمین شریفین کے رئیس، ہیئت کبار العلماء کے ممبر عبداللہ بن سہیل سے منٰی کی حدوداور پھر نیت اقامت کے متعلق ایک استفتاء ارسال فرمایا تھا،جسمیں موصوف نے یہی فتوی دیا تھا کہ قصرواتمام اورنیت اقامت کے حق میں منٰی مکۃ المکرّمہ میں شامل ہے۔

اسی طرح دارالافتاء جامعہ اشرفیہ لاہور سے بھی حضرت مفتی شیر محمد علوی صاحب نے بھی اس طرح کے ایک استفتاء کے جواب میں قصر و اتمام کے حق میں منٰی و مکہ کو ایک قرار دیا ہے، اور اس فتوی پر مدرسہ صولتیہ میں ۲۰۰۰ء میں ہندو پاک سے تشریف لانے والے آٹھ مفتیان کرام کی تصدیقات ثبت ہیں۔

مذکورۂ بالا نصوص فقہیہ اور فقہائے عظام کی صراحت سے ثابت ہوتا ہے کہ اب مکہ و منٰی قصر و اتمام کے مسئلہ میں ایک شہر کے حکم میں ہے لہذا مسافر و مقیم کیلئے درج ذیل احکام جاری ہوں گے۔

(۱) اگر کوئی حاجی مکہ و منی میں پندرہ روز اقامت کی نیت کرتا ہے تو منی آ کر وہ قصر نہیں کرے گا۔

(۲) مکہ میں اقامت پذیر منٰی کی جہت سے آگے بڑھے تو جب تک حدود منٰی سے تجاوز نہیں کرے گا اتمام ہی کرے گا نیز مقیم ہی رہے گا اور یہی حکم ہوگا جبکہ منٰی میں اقامت پذیر انسان مکہ میں داخل ہو یا مکہ کی جہت سے آگے سفر کرنا چاہے تو حدود مکہ سے متجاوز ہوئے بغیر قصر نہیں کرے گا کیوں کہ قصر و اتمام کے مسئلہ میں دونوں شہر، شہر واحد کے درجہ میں ہیں۔

(۳) آٹھویں ذی الحجہ کو مکہ مکرمہ سے حجاج کے منٰی منتقل ہونے سے قصر و اتمام کے متعلق یہی سمجھا جائے گا کہ مکہ سے کسی اور مقام پر حجاج نے قیام کیا ہے بلکہ اسے قیام مکہ ہی کا حکم دیا جائے گا اور اتمام کریں گے۔

(۴) جو حضرات مکہ میں پہلے سے مقیم ہیں وہ حضرات منٰی میں جا کر بھی اتمام ہی کریں گے کیوں کہ اب بھی وہ مقیم ہی شمار ہوں گے۔

(۵) اسی سے قربانی کا مسئلہ بھی واضح ہوگیا کہ منٰی و مکہ میں پندرہ دن کی اقامت کی نیت سے صاحب مال پر قربانی واجب ہوگی چاہے وہاں پر کرے یا کسی اور جگہ۔

(٦)اگرایامِ منیٰ میں جمعہ کا دن پڑتا ہے تو منیٰ میں جمعہ قائم کرنا ضروری ہوگا۔

یہ بات ملحوظ رہے کہ نماز اور قربانی کے ان احکام کے ماسوا مبیت منیٰ اور دیگر احکام کیلئے منیٰ ہی آنا پڑے گا ،ورنہ سنت ادانہیں ہوگی، اس بات کو لوگوں کے سامنے لانا از حد ضروری ہے، ورنہ دونوں کوایک شمار کرنے کی وجہ سے لوگ اس مسئلہ کو پورے طور پرنہیں سمجھ سکیں گے تو مبیت منیٰ میں شب باشی کرنے کے بجائے بلا کسی عذرشرعی کے محض آرام اور تن پروری کے خاطر غیر منیٰ یعنی مکۃ المکرّمہ میں رہنا ہی پسند کریں گے،مبیت منی کی سنیت حدودمنیٰ میں قیام کرنے سے ہی ادا ہوگی۔واللہ اعلم بالصواب۔

❖❖❖

نشہ آور اشیاء

از:۔ مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب)

شریعت اسلامی انسان کے لئے اللہ تعالی کا بھیجا ہوا نظام حیات ہے، اور اسلام نوع انسانی کی اصلاحِ حیات اور خیر وسلامتی کی طرف قیادت ورہنمائی کرتا ہے، نیز انسان میں ضعف، پستی پیدا کرنے والے اور جسم کو پگھلانے والے اسباب سے اس کی حفاظت کرتا ہے؛ چونکہ انسان ہی وہ مخلوق ہے جس کو اللہ تبارک وتعالی نے دیگر مخلوقات پر کرامت وشرافت بخشی ہے؛ ارشاد ہے: ولقد کرّمنا بنی آدم ...(الاسراء: ۷۰)

انسان کو جو کرامت وشرافت بخشی گئی ہے اس کی ایک وجہ وہ استعداد اور صلاحیت ہے جو اللہ نے اس کی عقل وفطرت میں ودیعت فرمائی ہے جس کی بناء پر وہ خلافت فی الارض کا اہل ہوا، اور اسی عقل وخرد کے ساتھ وہ پلتا بڑھتا ہے اور اسی کے نتیجہ میں انسانی زندگی میں تغیرات وتبدلات ہوتے ہیں تا کہ انسان حیات کے لئے جو کمال مقدر ہے اس کو حاصل کرے۔

اسی عقل وخرد سے انسان کائنات کی تخلیق میں غور وفکر کرتا ہے اور اسی عقل سے اپنے مشاغل اور معاش ومعیشت کے لئے لازم امور دنیویہ کی تدبیریں کرتا ہے، اور اللہ نے اس کو امور دنیویہ کی بہتری کے لئے مال بھی عطا کیا جو کہ عَصَب الحیات ہے تا کہ مصالح وضروریات کی تکمیل ہو۔

اسی شرافت وکرامت اور دیگر مشاغل وضروریات کی بناء پر اللہ تعالی نے ان تمام اشیاء کوحرام قرار دیا جو انسانی عقل کو ضرر رساں ہو، اس کے ادراک میں فساد پیدا کرنے والی ہو، جیسے خمر اور دیگر نشہ آور اشیاء جو انسان کی عقل وخرد ہی نہیں بلکہ جسم سلیم میں بھی نقصان پیدا کر دیتا ہے۔

اور اسلام ہی وہ دین ہے اور اسی کا یہ امتیاز ہے کہ اس نے انسانی صحت وثبات کے پیش نظر اشیاء خورد ونوش کی حلال وحرام یا جائز وناجائز میں تقسیم کر کے نوع انسانی پر احسان کیا اور ان تمام مطعومات ومشروبات کوحرام قرار دیا جو انسان کو جسما، عقلاً اور روحانی اعتبار سے ضرر رساں ہو، اسی طرح ہر اس وسیلہ کا بھی سدباب کیا جو انسان کے مال وثروت میں اثر انداز ہو اور مال کے ضیاع کا سبب بنے، کیوں کہ مال کو بھی ایک حیثیت عطا فرما کر قدر وحفاظت کے اصول بیان کئے اور اسراف وتقتیر کی مذمت فرمائی کیوں کہ یہ دونوں مصالح انسانی کو نقصان دہ بھی ہے اور حیات وزندگی کو خراب وویران کرنے والے بھی۔ والذین اذا انفقوا لم یسرفوا ولم یقتروا ..(الفرقان : ٦٧)

دورحاضر میں غیر مسلم اقوام ترقی یافتہ ہوں یا پسماندہ، شراب اور بعض دوسری نشہ آور اشیاء کو لوازمات اور ضروریات زندگی سمجھتی ہیں، اسلام میں تمام مسکرات کے بارے میں حکم بیان فرمایا گیا ہے اور انسانی عقل وجسم، مال اور اس سے متعلق سوسائٹی کی حفاظت وصیانت ہی کے لئے مسکرات کوحرام قرار دیا۔

شریعت کے رمز شناس اور اس کے مزاج ومذاق سے آگاہ علماء نے لکھا ہے کہ بنیادی طور پر احکام شرع کے ۵ مقاصد ہیں: جان کی حفاظت، دین کی حفاظت، عقل کی حفاظت، عزت وآبرو کی حفاظت اور مال کی حفاظت۔

شریعت کے جتنے احکام ہیں؛ خواہ وہ مرضیات ہو یا منہیات، اور ان کا کیا

جانا مطلوب ہو یا ان کا ترک کرنا مقصود ہو، وہ بہر حال انہی پانچ مقاصد کی تکمیل ہے، ان مقاصد پنچگانہ میں سے عقل کی حفاظت اس کے بغیر ممکن نہیں کہ ان تمام چیزوں پر روک لگائی جائے جو عقل ودماغ کے توازن کو متأثر کردیتے ہیں۔

مولانا بدرالحسن قاسمی فرماتے ہیں: عقل کی حفاظت سے نہ صرف منشیات کی لعنت سے معاشرہ پاک ہوتا ہے بلکہ انسانی عقل پر اثرانداز ہونے والی ہر اس چیز کی روک تھام ہوجاتی ہے جو انسانی زندگی اور اس کی تہذیب کے لئے مضر ہے۔ (مقاصد شریعت، تعارف وتطبیق: ص/ ۵۸، ط: ایفا پبلیکیشنز)

اور عقل کو متاثر کرنے میں نشہ اور شراب سرفہرست ہے جو انسان کو وقتی طور پر عقل وشعور سے محروم کردیتا ہے اور ہوش وخرد سے عاری کرکے ایسی ایسی حرکتوں کا ارتکاب کراتا ہے اور زبان سے وہ کچھ کہلاتا ہے کہ حالت اعتدال میں وہی شخص اس کے تصور سے بھی پشیمان ہو اور گھن محسوس کرے، اسی لئے شریعت اسلامی نے اس سلسلہ میں خوب شدت برتی ہے۔

چوں کہ آج کل خمر وشراب کے عنوان سے متعارف اشیاء کے علاوہ بہت سی اشیاء کا استعمال ہورہا ہے اور وہ ضرررساں بھی ہے جیسے افیون، کوکین، گانجا وغیرہ، اس پر گفتگو کرنے سے پہلے مناسب ہے کہ خمر، سکر اور مخدر کی لغوی، اصطلاحی وضاحت کردی جائے اور لگے ہاتھ اس کی علامات بھی بیان کردی جائے۔

خمر، سکر اور مخدر کی لغوی، اصطلاحی تعریف:

شراب جس کو قرآن نے ''خمر'' سے تعبیر کیا ہے؛ اس کی تعریف امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ ہے کہ وہ انگور کے کچے رس کا نام ہے جس میں جوش اور شدت پیدا ہوجائے اور جھاگ اٹھ جائے، جبکہ صاحبین کے یہاں جھاگ اٹھنے کی شرط نہیں ہے۔

احکام القرآن میں ہے: والخمر عند الامام ابی حنیفة النئ من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد . وذهب الامامان الی عدم اشتراط القذف ویکفی الاشتداد. (احکام القرآن للشیخ ظفر احمد العثمانی : تحقیق معنی الخمر،ص: ٣٨٦ ، ج:١، ط: ادارة القرآن کراچی)

لغوی اعتبار سے خمر میں ہر وہ نشیلہ مشروب داخل ہے جو عقل کو مختل کر دے۔

سمیت بذلك لمخامرتها العقل . (الصحاح تاج اللغة: مادة خمر: ص:٦٤٩،ج:٢،ط: دارالعلم بیروت)

امام لغت علامہ زبیدی فرماتے ہیں: لانها تخمر العقل وتستره اور کچھ سطروں کے بعد مصباح کے حوالہ سے تحریر فرماتے ہیں: اسم لکل مسکر خامر للعقل .(تاج العروس: مادة خمر، ص: ١٨٧،١٨٦،ج:٣)

صحابہ نے بھی یہی مفہوم لیا ہے، حضرت عمرؓ نے منبر رسول پر خطبہ دیتے ہوئے خمر کی حقیقت بیان کی اور دوران خطبہ ارشاد فرمایا: والخمر ما خامر العقل. (مسلم شریف :کتاب التفسیر ، باب فی نزول تحریم الخمر، رقم الحدیث : ٣٠٣٢،ط:دار ابن حزم)

حضرت عمرؓ کی اس وضاحت سے معلوم ہوتا ہے کہ مے نوشی جو آج فرنگی تہذیب میں جائز ہی نہیں بلکہ عین اس تہذیب کا جزو بنے ہوئے ہیں اور دلیل اعزاز ہیں اسی طرح قدیم عربی تہذیب کا بھی جزو تھے اور لوازم شائستگی میں سے سمجھے جاتے تھے۔

اور سکر یا نشہ ایسے سرور کو کہتے ہیں جو عقل کو زائل کر دے اور نشہ کی وجہ سے عقل کے زوال کی کیفیت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ ہے: فلا یعرف به السماء من الارض یعنی زمین و آسمان میں تمیز نہ کر سکے، لیکن امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک اس کی تعریف یہ ہے: بل یغلب علی العقل فیهذی فی کلامه .

بعض حضرات نے نشہ کی یہ کیفیت بیان کی:السکران الذی تصح بہ التصرفات ان یصیر بحال یستحسن ما یستقبحه الناس وبالعکس لکنه یعرف الرجل من المرأة . (رد المحتار علی الدرالمختار: کتاب الطلاق، مطلب فی تعریف السکران وحکمه، ص:٤٢٣، ج:٢،ط:مکتبه نعمانیه دیوبند)

لیکن زوال عقل کی جونوعیت صاحبین کے نزدیک مدار حکم ہے وہی مفتی بہ ہے

ومال اکثر المشائخ الی قولهما وهو قول الائمة الثلاثة، واختاروه للفتوی لانه المتعارف، وتأید بقول علی رضی الله عنه :اذا اسکر هذی . رواه مالك والشافعی. (حواله بالا: ص/٤٢٣،٤٢٤)

نشہ آوراشیاء کا تعارف:-

(ا) افیون:- یہ ایک یونانی لفظ سے مشتق ہے، افیون اس خشک شدہ لیس دارعرق کا نام ہے جو پوست کے کچے ڈوڈے سے نکالا جاتا ہے، اسی پوست کو لاطینی زبان میں Papaver Somni ferum اورعربی زبان میں خشخاش کہا جاتا ہے ۔(دائرۃ المعارف:ص:٢،ج:٣،ط:یونیورسٹی پنجاب لاہور)

پوست کا پودا، جس کی کاشت گیہوں اور جَو کے کھیتوں کے درمیان میں کی جاتی ہے، ان کے بنانے کا طریقہ ابھی اوپر مذکور ہوا، لیکن اس میں دوسرے بھی کچھ اجزاء کی ملاوٹ ہوتی ہے جیسے مورفین، کوکایین وغیرہ، افیون انتہائی خطرناک نشہ آور چیز شمار کی جاتی ہے، اس کے استعمال سے پیدا ہونے والے نقصانات کی تفصیل بعد میں ذکر کی جائے گی۔ (مرسلہ مقالات، بعنوان انواع المخدرات:ص:١١)

درخت خشخاش کے کچے پھلوں یعنی کوکنار (پوست خشخاش) میں شگاف دینے سے دودھیا رس نکلتا ہے اس کو ہوا میں خشک کر لیتے ہیں، یہی افیون ہے، تازہ حالت میں سرخ

بھوری اورعرصہ کے بعد سخت اورسیاہی مائل ہوجاتی ہے۔(نوجوان تباہی کے دہانے پر: باب :۱۴،ص:۱۸۸، ط: مکتبہ جاوید دیوبند)

(۲) مورفین: یہ افیون ہی کی ایک قسم ہےاورافیون ہی سے بنایا جاتا ہے، یہ نام الہ مورفیوس کی طرف منسوب ہے، اس ڈرگ (Drug) کا استعمال Pain Keller دواؤں میں بھی ہوتا ہے۔(مرسلہ مقالات، بعنوان انواع المخدرات:ص:۸)

(۳) ہیروئین : یہ مورفین سے بنایا جاتا ہےاورمورفین سے زیادہ خطرناک ہے،۱۸۹۸میں اس کا انکشاف ہوااوربیئر کمپنی نے دواؤں میں اس کا استعمال کیا لیکن بعد میں اس کا برااورخطرناک استعمال مخدراورنشہ کی صورت میں ہوا۔(مذکورہ بالا مقالہ)

یہ مارفین کے قبیلے سے سفید قلمی تلخ مزہ، پانی میں حل پذیر ہے، یہ مارفین سے پانچ گنا مضعف اثر کرتا ہے، لوگ شدید کھانسیوں میں استعمال کرتے ہیں، پھر عادی ہوجاتے ہیں۔(نوجوان تباہی کے دہانے پر:ص:۱۹۰)

(۴) کوکین : یہ خام افیون سے نکالا جاتا ہےاورمزدورطبقہ چستی کے لئے زیادہ استعمال کرتا ہے،اس کا وزن افیون کی بنسبت ۰,۵ سے ۲,۵ تک زیادہ ہوتا ہے، نیز ''کوکا'' پودے سے بھی اس کو نکالا جاتا ہے، اس کی کاشت جنوبی امریکا، پیرو، کولمبیا، انڈونیشیااور ہند میں ہوتی ہے،اس کی کاشت کے لئے درجۂ حرارت کا زیادہ ہونا ضروری ہے اورکوکا طویل العمر پودا ہے جو۲۰ سال تک باقی رہتا ہےاورایک سال میں ۶ مرتبہ اس سے پیداوارحاصل ہوتی ہے۔

اس پودے سے سفید لیسدار، انتہائی قاتل وزہریلا مادہ نکالا جاتا ہے جو صاف صفاف ہوتا ہے اسی کو کوکین بولتے ہیں، اس کا استعمال ۳ طرح ہوتا ہے (۱) سونگھ کر (۲) انجکشن کے ذریعہ (۳) چبا کر، ہاں! طبی رہنمائی سے زیادہ استعمال کی صورت میں موت بھی

واقع ہوسکتی ہے،مزدور طبقہ جب اس کا استعمال کرتا ہے توانہیں قوت کا احساس ہوتا ہے اورتعب وتکان کا احساس ختم ہوجاتا ہے۔(مرسلہ مقالات،بعنوان انواع المخدرات:ص:۱۳۰)

چوں کہ یہ اقسام ثلاثہ افیون سے بنتی ہیں،ہاں! آخر الذکر افیون کے علاوہ دوسرے پودے سے بھی بنائی جاتی ہے،لیکن ان چیزوں کا استعمال نقصان دہ ہے،ان کے نقصانات ومضرات بھی افیون سے کم نہیں،لہذا وہ بھی بعد میں ذکر کردیئے جائیں گے۔

(۵) قات: ایک قسم کا درخت ہے،اس کو بھی چبا کر استعمال کیا جاتا ہے، اس کے فوائد کوکین کی طرح ہے،اس کی کاشت یمن میں زیادہ ہے،اس میں فعال مادہ Cathine ہوتا ہے اور اس کے پودے سے پتے نکال کر چبایا جاتا ہے اور دھیرے دھیرے اس کا عرق چوسا جاتا ہے۔(مرسلہ مقالات،بعنوان انواع المخدرات)

یہ بھی ایک طویل العمر پودا ہے جس کی اونچائی ایک دومیٹر ہوتی ہے،اس کی کاشت یمن،افغانستان اور وسط ایشیا میں ہوتی ہے،اس کی اول پیدائش کہا ہوئی؟ اس میں ۲ گروہ ہے،بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ اس کا اول ظہور ترکستان اور افغانستان میں ہوا جبکہ دیگر بعض حضرات کی تحقیق کے مطابق اس کا اول مسکن حبشہ ہے،اس کا کوئی پھل نہیں ہوتا، اس کے چھوٹے چھوٹے ہرے پتے چبائے جاتے ہیں۔(مرسلہ مقالات)

آج کل کھیل کود کے میدانوں میں اس کا استعمال ہورہا ہے بلکہ اب تو اس کی ایک عام عادت ہوگئی ہے کہ خوشی،غمی اور ماتم کے وقت نیز فارغ وقت کو گزارنے کے لئے ٹائم پاس کے طور پر بھی اس کا استعمال ہوتا ہے۔

(۶) حشیش : (نشہ آور گھانس،بھنگ) یہ قُنّب (پٹ سن کی ایک قسم جس سے بھنگ بنائی جاتی ہے) سے نکالا جاتا ہے جس کی کاشت امریکہ،افریقہ،ایشیا،یورپ میں ہوتی ہے،اس کے اور بھی نام ہے جیسے مارجیوانا جو خشک حشیش کی شکل میں ہوتا ہے اور بھنگ

یہ کچھ پتوں کی شکل میں ہوتا ہے جس میں فعال مادہ خشک حشیش کی بنسبت کم ہوتا ہے اور ''ریت الحشیش''، جو مانع مادہ ہے لیکن پانی میں حل پذیر نہیں ہے۔

حشیش ایک کھردرا اور لیسدار پودا ہے، اس کی جڑیں ستون نما ہوتی ہے اور اس کا جثہ اندر سے خالی ہوتا ہے، یہ مذکر و مونث دونوں قسم کا ہوتا ہے، ان دونوں میں تمیز اس طرح ہوتی ہے کہ مذکر زیادہ شاخ والا اور رنگدار ہوتا ہے اور اس کا پھل معتدل اور ورقدار ہوتا ہے، جبکہ مذکر کا پھل نرم اور کملایا ہوا ہوتا ہے۔

مذکورہ بالا اشیاء مسکرہ کا طریقۂ استعمال: -

(۱) حشیش: - تدخین کے طریقہ سے، بیڑی، سگریٹ وغیرہ میں ملا کر استعمال ہوتی ہے، یہ طریقہ مصر میں عام ہے۔

شراب کی طرح؛ اس طریقہ پر کہ اس کے پتے اور زہریلی شاخیں توڑ کر پانی میں پگھالا جائے پھر اس کو پیا جائے، یہ طریقہ ہندوستان میں رائج ہے۔

کھانے کے طریقہ سے: اس طرح کہ نیلی چیز یا کھانے کی کوئی چیز کے ساتھ ملا یا جائے۔

(۲) افیون: - طب میں اس کا استعمال درد میں تخفیف کے لئے ہوتا ہے یا مائع دواؤں میں ڈالکر مریض کو دیا جاتا ہے اور بعض اوقات گولیوں میں ملا دیا جاتا ہے اور مریض کو دیا جاتا ہے۔

طب کو چھوڑ کر عادت کے طور پر اس کے استعمال کے طریقے مختلف ہیں:

- ☐ تدخین کی راہ سے بیڑی سگریٹ وغیرہ میں۔
- ☐ پانی میں ملا کر پینا اور اس کے بعد چائے پی لیتے ہیں۔
- ☐ کبھی زبان کے نیچے رکھ کر چوسا جاتا ہے۔

☐ کبھی کوئی میٹھی چیز میں ملا کر یا چائے ،قہوہ جیسی مائع چیز میں ملا کر استعمال میں لاتے ہیں۔

(۳) قات: اس کے سبز پتے چبائے جاتے ہیں،طویل وقت تک اس کا عادی اس کو منھ میں چباتا رہتا ہے اوراس کا عرق نگلتا رہتا ہے،بعض مرتبہ تدخین کے طریقہ سے بھی استعمال میں لے آتے ہیں تو کبھی پانی وغیرہ میں ڈالکر۔

(۴،۵) مورفین ، ہیروئین : اس کا سونگھ کر استعمال عام ہے۔

(۶) کوکین: اس کا طریقۂ استعمال حشیش کی طرح ہیں۔(مرسلہ مقالات،بعنوان انواع المخدرات)

مذکورہ بالا اشیائے مسکرات کے استعمال کے مضرات ونقصانات:-

(۱) حشیش: - مختلف محققین اور مصنفین نے اس کے چند مضرات کے ذکر کرنے پر اکتفاء کیا ہے؛لیکن علامہ ابن حجر مکیؒ فرماتے ہیں: قال بعض العلماء : وفی أکلها مائة وعشرون مضرة دينية ودنيوية . اور پھر وہ مضرات بھی بیان کئے ہیں،ان میں سے کچھ درج ذیل ہے:-

وہ خراب اور ردی سوچ کو دعوت دیتا ہے،فطری رطوبتوں کو خشک کر دیتا ہے،جسم میں امراض کو دعوت دیتا ہے،نسیان پیدا کرتا ہے،موت فجائت کا سبب بنتا ہے،عقل میں اختلال و فساد پیدا کرتا ہے،تپ دق،مرض سِل،استسقاء کا شکار ہوجاتا ہے،قوت فکریہ،قوت ذاکرہ میں فساد پیدا ہوتا ہے،افشاء سر،غیرت وحیاء اور مروت وموَدت کا فقدان ہوجاتا ہے،عقل ودانائی ختم ہوجاتی ہے،ابلیس کی ہمنشینی ورفاقت کے نتیجہ میں ترک صلوات وفرائض اور حرام چیزوں کا خوگر ہوجاتا ہے،برص،جذام،دائمی رعشہ،احتراق دم،درد جگر،منھ میں بدبو،دانتوں کا صحیح سالم نہ رہنا، آنکھ کے پپوٹوں سے بال اکھڑ جانا،دانتوں کا پیلا پڑ جانا۔کچھ قبائح ذکر کرنے کے بعد تحریر

فرماتے ہیں: اس مسکر مذکور کے قبائح میں سے ایک یہ بھی ہے کہ قرب موت جاں کنی کے وقت وہ شہادتین بھی بھول جاتا ہے اور یہ تو ادنی قبائح ہے، اورآگے فرماتے ہیں: یہ تمام خرابیاں افیون اور دیگر اشیاء میں بھی پائی جاتی ہے؛ بلکہ افیون میں اس کے علاوہ اور بھی خرابیاں ہے۔

قال بعض العلماء: وفی اکلها مائة وعشرون مضرة دينية ودنيوية، منها: تورث الفكرة الرديئة وتجفف الرطوبات الغريزية وتعرض البدن لحدوث الامراض وتورث النسيان وتصدع الرأس وتقطع النسل وتجفف المنى وتورث موت الفجاءة واختلال العقل وفساده والدق والسل والاستسقاء وفساد الفكر ونسيان الذكر وافشاء السر وانساء الشر وذهاب الحياة وكثرة المراء وعدم المروءة ونقض المودة وكشف العورة وعدم الغيرة واتلاف الكيس ومجالسة ابليس وترك الصلوات والوقوع فى المحرمات والبرص والجذام وتوالى الاسقام والرعشة على الدوام وثقب الكبد واحتراق الدم والبخر ونتن الفم وفساد الأسنان وسقوط شعر الاجفان وصفر الاسنان وغشاء العين والفشل وكثرة النوم والكسل وتجعل الاسد كالعجل وتعيد العزيز ذليلا والصحيح عليلا والشجاع جبانا والكريم مهانا، ان اكل لايشبع وان اعطى لا يقنع وان كلم لايسمع، تجعل الفصيح ابكما والذكى ابلما، وتذهب الفطنة وتحدث البطنة وتورث العنة واللعنة والبعد عن الجنة. ومن قبائحها انها تنسى الشهادتين عند الموت؛ بل قيل: ان هذا ادنى قبائحها، وهذه القبائح كلها موجودة فى الافيون وغيره مما سبق بل يزيد الافيون. (الزواجر عن اقتراف الكبائر: كتاب الاطعمة، الكبيرة السبعون بعد المائة: اكل المسكر الطاهر: ص:۲۹۱،۲۹۲، ج:۱، ط:دار الشعب)

(۲) افیون :-

نینداوراونگھ کی رغبت وخواہش، پپوٹے کا ڈھیلے پڑ جانا اوراس کی حرکت میں کمی

،جسم میں کھجلی، چہرے کا پیلا پڑ جانا، پسینہ کا بڑھ جانا، متلی اور قے کا احساس ہونا،عورت سے مخصوص تعلقات کی شہوت میں اضطراب واقع ہونا، مادۂ تولید کی کمیت میں کمی آجانا، تنفس کی حرکت رفتار میں کمی آجانا، قلبی نبض کے اعتدال میں قلت، معدے کی حرکت میں کمی۔

اس کے نفسیاتی اعتبار سے آثار یہ ہے کہ اس کے عادی کو ابتداءً وہمی سعادت اور خوشی کا احساس ہوتا ہے، بوجھ اور ذہنی تکان میں کمی کا احساس ہوتا ہے اور وہ یہ سمجھتا ہے کہ کسی بھی کام کے لئے بہت ہی زیادہ قوت حاصل ہوگئی؛ حتی کہ اطباء نے افیون اور اخلاقی بے راہ روی جیسے چوری، جنسی حرکتیں وغیرہ کے درمیان بھی جوڑ اور ربط بیان کیا ہے، ہاں! اس کا اثر ختم ہوجانے کے بعد بے چینی اور پریشانی محسوس ہوتی ہے لیکن اس کا اثر تقریبا ۱۰ گھنٹے کے بعد ختم ہوتا ہے؛ نیز کام کاج کے درمیان پہنچی ہوئی تکلیف کا اب خوف ہوتا ہے اور عملی طور پر اس کے شعور کی ابتداء ٹھنڈی، دست، بہت ہی پسینہ، بے خوابی وغیرہ سے ہوتی ہے، یہ بھی ممکن ہے کہ یہ امراض اور تکلیفیں مسلسل ۳ دن تک باقی رہے اور موت کا واقع ہوجانا بھی ممکن ہے۔

علامہ ابن حجر مکی فرماتے ہیں کہ اس میں خلقی مسخ بھی ہوتا ہے، عقل میں بھی فساد ہوتا ہے اور اس کا عادی بدترین حالت تک پہنچ جاتا ہے۔ان کے الفاظ میں: وهذه القبائح كلها موجودة فی الافیون وغیره یشاهد من احوال آكلیه، وعجیب ثم عجیب ممن یشاهد من احوال آكلیه تلك القبائح التی هی مسخ البدن والعقل وصیرورتهم الی اخس حالة وارث هیئة واقذر وصف وافظع مصاب لایتأهلون لخطاب ولا یمیلون قط الی صواب ولا یهتدون الا الی خوارم المروآت وهو اذم الكمالات وفواحش الضلالات . (الزواجر: كتاب الاطعمة، ص:۲۸۸، ج:۱، ط:دار الشعب)

(۳) کوکین:-

اس کے استعمال سے ابتداءً راحت ،نشاط اور ہلکے نشہ کا احساس ہوتا ہے،لیکن یہ حالت ہمیشہ نہیں رہتی ؛ کیوں کہ تھوڑی ہی مدت گذرنے کے بعد سستی، پورے جسم میں کمزوری اور تکان محسوس ہوتا ہے اور یہ حالت اس کو دوبارہ کوکین کے نشہ پر ابھارتی ہے تو وہ دوبارہ کوکین لیتا ہے ، اب اس میں بے جا جسمانی حرکتیں بھی ظاہر ہوتی ہے خاص کر Hallucinations ، اب اس کو ایسا لگتا ہے کہ اس کے اطراف کی چیزیں حرکت کررہی ہے اور چھوٹے چھوٹے کیڑے اس کے جسم پر چل رہے ہیں اور اس کو کاٹ رہے ہیں،لہذا وہ اس کو رگڑ تا رہتا ہے، ہوتے ہوتے وہ سوئی یا کلپ کام میں لاتا ہے تا کہ جسم سے ان کیڑوں کو نکال دے۔

اوراگر ے سال تک کوکین استعمال کیا جائے تو انسانی جسم کے تمام وظائف میں انحطاط واقع ہوجاتا ہے اوراب وہ سماج کا ایک مفلوج شخص بن جاتا ہے۔

ابراہیم بن احمد وقفی ان اشیاء کے مضرات پر تفصیل سے روشنی ڈالتے ہیں، وہ فرماتے ہیں:

مضار الحشيش:

يستخرج الحشيش من نبات القنب الهندى ، وله تأثير سئ، فالحشاش المبتدئ يشعر باستعداد للحركة، ونشاط فى المعدة ، ثم يشعر بانقباض فى الصدر وثقل فى الرأس وضغط الصداع، وتحذير فى عضلات الأطراف وتنملها، ويعتريه طنين فى الآذان وانقباض وثقل عام، وجفاف فى الفم والحلق والبلعوم، ويتوهم أن له من القوة ما ليس لغيره، فيرى نفسه حاملا جملا على إصبعه . وخطر الحشيش يفوق خطر السكر فى كثير من الأحيان ؛ لأن

الحشاش يصاب بضلالة الحواس من سمع وبصر وشم ولمس وذوق، وبضعف فى التفكير، فيصبح قابلا للتلقن من نفسه أو من غيره .

مضار الأفيون:-

الأفيون عصير مكثف مستخرج من نبات الخشخاش، وإذا اعتاد المرء على الأفيون أصبح أسير قيوده، قليل الأكل ، كثيرالأمراض ، معتاد الكسل والتقاعد والخمول.

مضار الكوكايين :-

يشعر الشام للكوكايين بخفقان وحصر فى القلب، وعسر فى الكلام، ورجفة فى اليد، وقلة الشهية ، وكثرة البول، واضطراب فى الرؤية والسمع، وضعف فى البصر والعقل ، ويعتريه حزن عميق ، وملل وسآمة تدفعه إلى تكرار الجرعة وزيادة مقاديرها، ويجف اللسان، ويعترى المصاب وخز وتنمل وحكة ، فيشعر كأن نملا وحشرات تسير فوق جلده، ويصاب المدمنون بعد زمن قصير من إدمانهم باضطرابات عقلية، فتضعف فيهم الذاكرة، وتخور الإرادة العقلية، وتزول المروءة ، وتتغير حالة البدن فيحدث إسراع فى النبض ، وفقدان فى نظامه وميل إلى الإغماء ، وخناق فى الصدر ، وفقد فى الشهية ، وإسهالات وقىء وعنة ، ويصاب بالسل فى الرئة.

مضار القات: -

الناس فى اليمن رجالا ونساء وأولادا يخزنون القات، والتخزين فى عرفهم هو أن يمضغ أوراقه مضغا بطيئاً طويلا، ولا تتم مجالس القات بغير أباريق من الماء البارد.

ومـمـا لاريـب فيـه أن الـقات مضر بالصحة والنسل، فهو يفقد المرء شهـوـة الأكـل ، ويـفسـد أسبـاب الهضم، ويحدث شللا فی مجری البول، ولا يـقـوی الباه، بل يضعفه ، ولهذا تری أكثر اليمانيين ضعيفی البنية، صفر الوجوه ، قليلی النشاط.(تلك حدود الله :شرب الخمر، ص:٢١٢-٢١٤،ط:دارالعلوم اسلام آباد پاکستان)

(۴) مورفین: چوں کہ یہ افیون سے بنایا جاتا ہے۔

(۵) ہیروئین: یہ مورفین سے بنایا جاتا ہے۔

اول الذکر افیون سے خطرناک ہوتا ہے اورثانی الذکر اپنے مصدر سے زیادہ خطرناک ہے،اورافیون سے ہونے والے مضرات ونقصانات اس سے پہلے ذکر کئے جاچکے ہیں۔

اوران تمام مخدرات سے مجموعی طور پر جونقصان ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ وہ عقل وخرد میں اثر انداز ہوتا ہے،قریب کو بعید اور بعید کوقریب سمجھتا ہے، واقع شدہ کے بارے میں ذہول کا شکار ہوتا ہے، غیر واقع شدہ کے بارے میں خیالات آتے ہیں، وہ اوہام وخیالات کے سمندر میں غوطہ زنی کرتا ہے اورخیالات کی وادیوں میں ایسا بھٹکتا ہے کہ دین ودنیا تو کجا، خوداپنے آپ ہی کووہ بھول جاتا ہے،جسم،صحت،اعصاب وغیرہ پربھی مخدرات کا اثر ہوتا ہے اور یہ قاتل منشیات اس کے جسمانی اعضاءکو بیکار بنادیتے ہیں۔

پھر مال کا تلف ہونا، امورخانہ داری کا خراب ہونا اورگھروں کا ویران ہوکر اجڑ جاناوغیرہ اوربھی نقصانات ہے۔

علامہ یوسف قرضاوی اس کوتفصیل سے ذکرفرماتے ہیں:-

ومـن ذلك تـلـك الـمـواد التی تعرف باسم المخدرات مثل الحشيش والـكوكايين والافيون ونحوها مما عرف اثرها عند متعاطيها أنها تؤثر فی حكم

العقل على الاشياء والاحداث فيرى البعيد قريبا والقريب بعد. ويذهل عن الواقع ويتخيل ما ليس بواقع ويسبح فى بحر من الاحلام والاوهام وهذا مايسعى اليه متناولها حتى ينسو انفسهم ودينهم ودنيا هم ويهيموا فى اودية الخيال.

وهذا غير ماتحدثه من فتور فى الجسد وخدر فى الاعصاب وهبوط فى الصحة وخوف ذلك ما تحدثه من خور النفس وتميُّع الخلق وتحل الارادة وضعف الشعور بالواجب مما يجعل هؤلاء المدمنين لتلك السموم اعضاء غير صالحة فى جسم المجتمع .

فضلا عما وراء ذلك كله من اتلاف للمال وخراب للبيوت بما ينفق على تلك المواد من اموال طائلة ربما دفعها المدمن من قوت اولاده. (الحلال والحرام فى الاسلام : الباب الثانى: الحلال والحرام فى الاطعمة والاشربة ، الفصل فى المخدرات، ص:٧٦،٧٧.ط: الاتحاد الاسلامى العالمى)

جب اولاد کی تربیت میں خاطر خواہ توجہ نہیں دی جاتی تو وہ اپنے آباء واجداد اور مربیین کی بے توجہی اورغفلت کے نتیجہ میں فساق وفجار اورشریر طبقہ سے تعلقات قائم کرتے ہیں، نتیجۃً وہ ہر مفسدہ اور رذیلہ کو ہیچ سمجھتے ہیں، آگے چلکر وہ ممنوعات ومحرمات کا ارتکاب کرتے ہیں جس میں یہ مسکرات بھی شامل ہوتے ہیں، پھر تو بے حیائی وبے غیرتی کے نتیجہ میں بڑے سے بڑا گناہ بھی ان کے لئے بازیچۂ اطفال بن جاتا ہے۔

مسکرات سے پیدا ہونے والے نقصانات کی تقسیم:۔

میں یہاں ان مسکرات سے پیدا ہونے والے نقصانات کو ۳ ؍ اعتبار سے تقسیم کرنا مناسب سمجھتا ہوں۔

(ا) صحت وعقل کے اعتبار سے اس کے مضرات:

تمام اطباء اور علماء صحت کا اتفاق ہے کہ مسکرات ومخدرات کی عادت جنون کا سبب ہے، وہ یادداشت اور قوت ذاکرہ کو کمزور کرنے میں اہم رول ادا کرتا ہے، عصبی، معدے اور آنتوں کے امراض پیدا ہوتے ہیں، قوت ہاضمہ پر بھی اس کا اثر ہوتا ہے، اچھے کھانوں کی شہوت مفقود ہوجاتی ہے جس کے نتیجہ میں برے کھانوں کا عادی بنتا ہے، پریشانی، لاغری وکمزوری، جوڑوں کی بیماریاں اور جنسی ضعف کا شکار ہوتا ہے اور بھی طرح طرح کے مہلک امراض کے لاحق ہونے کا سبب ہے۔

(۲) اقتصادیت کے اعتبار سے نقصانات:

یہ تو واضح اور عیاں ہے کہ اس کا عادی بے دریغ و بے حساب مال اس کے حصول کے لئے خرچ کرتا ہے ؛ بلکہ بعض اوقات اہل وعیال کے نفقہ کی فکر دامن گیر نہیں ہوتی اور مال خرچ کرتا رہتا ہے جس کے نتیجہ میں جھگڑے پیدا ہوتے ہیں، جو گھر کے ویرانے اور بربادی کا سبب بنتا ہے، نیز یہ فقر بھی لانے والی چیز ہے، اخیر میں وہ زبردست تنگی کا شکار ہوتا ہے اور خلل واقع ہونے کی وجہ سے آج کے اس دورترقی میں وہ لوگوں سے تمام شعبوں میں پیچھے رہ جاتا ہے۔

(۳) نفسی، اخلاقی اور سماجی اعتبار سے خرابیاں:

مسکرات کا عادی خراب و مذموم اخلاق واوصاف کا حامل ہوجاتا ہے اور بری عادات واطوار کا عادی بنتا ہے جیسے کذب بیانی، بزدلی، اخلاقی قدروں کو وہ پامال کردیتا ہے، آہستہ آہستہ ترقی کرتا ہے تو جرائم کا ارتکاب کرتا ہے جس کے نتیجہ میں چوری، ڈکیتی، بدکاری وفحش کاری اور لوگوں پر ظلم وزیادتی کرتا ہے، اس کے علاوہ دیگر کئی خرابیاں اس میں پیدا ہوجاتی ہے۔

عبداللہ ناصح علوان نے تفصیل سے اس پر روشنی ڈالی ہے، وہ فرماتے ہیں:

أمـا الأضـرار التـى تنجم عن المخدرات والمسكرات فهى مرتبة كما يلى:

(١) أضرار صحية وعقلية:

فمن المجمع عليه لدى الأطباء وعلماء الصحة أن تعاطى المسكرات والـمـخـدرات تسبـب الجنون وتضعف الذاكرة وتورث امراضا عصبية ومَعِدِيّة ومَـعَوِيَّة ، وتشل حدة الفكر والذهن، وتحدث آلاماً فى الجهاذ الهضمى وتفقد الشهية الـى الطعام ، وتسبب سوء التغذية والهزال والخمول والضعف الجنسى، وتـؤدى إلــى تـصلــب الأنسبـحة والشـرايين....إلـى غيـر ذلك من الأمـراض الخطيرة.

(ب) أضرار اقتصادية:-

من المعلوم أن الذى يتعاطى من الخمور والمخدرات يبذل المال فى سبيـلـه سهـلا رخيـصـا بدون حساب. ولا يخفى ما فى هذا البذل الرخيص من إتـلاف لـلـمـال وخـراب لـلبيـوت وإيـراث لـلـفقر..عدا عن أن المدمن يسبب الـضـعف فـى الإنتـاج والـخـلل فى الاقتصاد والتخلف فى ميادين الحضارة لما يصاب به من هزال وخمول وأمراض جسمية ونفسية نتيجة الخمر والمخدر.

(ج) أضرار نفسية وخلقية واجتماعية:-

إن الـمـدمـن عـلى تعاطى المسكرات أو المخدرات يتصف بصفات ذميمة ويعتاد على عادات قبيحة كالكذب والجبن، والاستهانة بالقيـم الأخلاقية والـمثـل الـعليا ويندفع إلى ارتكاب الجرائم كالسرقة وتعاطى الدعارة والاعتداء عـلـى الأنـفس ويصاب بتميع الخلق وتحلل الإرادة وضعف الشعور بالواجب .

(تـربية الأولاد فـى الإسـلام :الـقسـم الثـانـى، الـفـصـل الثـالـث مسـؤولية التربية الجسمية، الثالث: ظاهرة المسكرات والمخدرات، ص: ١٨٠،١٨١،ج:١،ط:دارالفكر دمشق سوريه)

منشیات ومسکرات کا حکم:-

خمر کیا چیز ہے؟ اس کے معنی ابتداء میں لغوی واصطلاحی دونوں طرح مذکور ہوا، اور احادیث متعددہ سے یہ مفہوم ہورہا ہے کہ دیگر منشیات میں نشہ وسکر کا اعتبار کیا جائے جیسے رسول اللہ ﷺ نے ارشادفرمایا: ہرنشہ آور چیز خمر ہے اور ہرنشہ آور چیز حرام ہے۔

عن ابن عمر رضي الله عنه قال: قال رسول اللهﷺ :كل مسكر خمر، و كل مسكرحرام ... (مشكوة المصابيح : كتاب الحدود ، باب بيان الخمر ووعيد شاربها ، رقم الحديث: ٣٦٣٨ ، ط: المكتب الاسلامى بيروت)

ایک شخص یمن سے خدمت نبوی میں حاضر ہوا؛ چوں کہ اس کے وطن میں لوگ مکئی کی شراب تیار کرتے اور پیتے تھے، اس نے اس شراب کے بارے میں دریافت کیا تو آپ نے سوال کیا: ''کیا وہ نشہ آور چیز ہے؟'' اس نے جواباً ''ہاں'' کہا۔ آپ نے ارشادفرمایا: ہر نشہ آور چیز حرام ہے۔

عن جابر: ان رجلا قدم من اليمن فسأل النبيﷺ عن شراب يشربونه بأرضهم من الذرة يقال له المزر، فقال النبيﷺ :أو مسكر هو؟ قال: نعم . قال : كل مسكر حرام . (مشكوة حوالهٔ سابق : حديث نمبر : ٣٦٣٩)

علامہ عبدالحیؒ ''النور السافر'' کے حوالہ سے فرماتے ہیں: کسی بھی چیز میں اکل وشرب اورتناول میں حرمت کا حکم ۵ وجوہات کی بنیاد پر ہوتا ہے (۱) اس کے ضرر رساں اورنقصان دہ ہونے کی وجہ سے جیسے زہر (۲) اسکار کی وجہ سے جیسے شراب (۳) نجاست کی وجہ سے جیسے بول وبراز (۴) تخدیر (نشہ) کی وجہ سے جیسے بھنگ، حشیش (۵) گھن اور گندگی کی وجہ سے جیسے لعاب دہن، ناک کی ریزش (رینٹ).

ان الشيئ انما يحرم تناوله واكله وشربه اما لاضراره كالسم او

لاسكاره كالخمر او لنجاسته كالبول اولتخديره كالبنج والحشيشة او لاستقذاره كالمخاط والبزاق المنفصل من الآدمی فانه يحرم بلعه بعد اخراجه من الفم والانف.(ترويح الجنان بتشريح حكم شرب الدخان :ص:٣٤)

ابن حجرؒ بھی ان احادیث کی روشنی میں اسکار کو علت مان کر باقی چیزوں کی حرمت کے قائل ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ اگر چہ لغوی اعتبار سے خمر اسی کو کہیں جو انگوری ہو لیکن اخبار عامہ سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر انگوری نشہ آور مشروب بھی خمر ہی ہے، چوں کہ احادیث میں اُس زمانہ کے مروج خمر کا بیان ہے لیکن بعد کی ایجادات کو بھی بر بناء علت اسکار خمر کے حکم میں رکھا جائے، اسی لئے حدیث میں خمر کی عام تعریف بھی ذکر کر دی گئی۔

قال ابن حجر : لو سلم ان الخمر فی اللغة هی ما اتخذ من العنب خاصة فاعتبار الحقيقة الشرعية اولى . وقد تواردت الاخبار عن ان المسكر المتخذ من غير العنب يسمى خمرا فالاحاديث التى جاء ت بتحديث الانواع التى يصنع منها فى عصر التنزيل لا يقصد بها حصر الخمر فی هذه الأصناف بل هی لبيان ما كانت منه الخمر فی ذلك العصر ويقاس عليه ما يجدّ بعد ذلك منها، مادام فيه علة الاسكار فكل مسكر خمر، ولهذا جاء تعريف الخمر فی نهاية الحديث لهذا السبب فقد اخرج الشيخان ان عمر خطب فقال: انه قد نزل تحريم الخمر وهی من خمسة اشياء: العنب والتمر والحنطة والشعير والعسل، والخمر ماخامر العقل. وقد سأل ابوموسىٰ رسول اللهﷺ عن شراب يصنع من الشعير أوالذرة . فقال: ذاك المزر، اخبر قومك ان كل مسكر حرام. (هذا حلال وهذا حرام: باب فی الطعام والشراب واللباس، فصل : الخمر، ص: ١٥٠،ط:دارالفضيلة القاهره)

پھر عصر حاضر میں فاسقین نے نشیلے مشروبات کے لئے طرح طرح کے خوشنما نام

اور لقب رکھ دیئے لیکن نام کی تبدیلی سے حقیقت وحکم میں تبدیلی نہ ہوگی، اسی لئے نبی ﷺ نے اس کی بھی پیشن گوئی فرمادی۔

عن ابی مالك الاشعری انه سمع رسول اللهﷺ یقول: لیشربن ناس من امتی الخمر یسمونها بغیر اسمها. (مکشوۃ المصابیح : کتاب الاطعمه ، باب النقیع والانبذه، الفصل الثانی، رقم الحدیث :٤٢٩٢،ط: المکتب الاسلامی)

مذکورہ بالا روایات وعبارات اور ان جیسے دلائل کی بنیاد پر ہر اس شیئ کو حرام قرار دیا جائے جس کے استعمال سے نشہ پیدا ہوتا ہے۔

عبدالقادر احمد عطا نے ان اشیاء کے مفتر ومسکر ہونے کی وضاحت کرنے کے بعد اس کے نقصانات پر روشنی ڈالتے ہوئے فرمایا کہ یہ اشیاء حرام ہیں؛ ان کے الفاظ میں: قال ابن البیطار: ان الحشیشة ،وتسمی القنب وتوجد فی مصر، مسکرة جدا اذا تناول الانسان منها قدر درهم اودرهمین. وقبائح خصالها توجد فی الافیون.

والحق ابن دقیق العید جوزة الطیب بالحشیشة ، وقال: انها مسکرة. وقال ابو بکر بن قطب القسطلانی: ان الحشیشة ملحقة بجوزة الطیب والافیون والبنج . وهذه من المسکرات المخدرات. وقال الزرکشی: ان هذه الاشیاء توثر فی متعاطیها المعنی الذی یدخله فی حد السکران .

نیز کوکین کی قباحتیں بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں: فکفی بذلك دلیلا علی التحریم بالاضافة علی ادلة تحریم الحشیش.(هذا حلال وهذا حرام : ص:١٥١-١٥٣)

کویت کے ایک وفد نے ١٩٧٦ میں میکسکو میں ایک محاضرہ پیش کیا اور خمر ونشہ پر وضاحت کرنے کے بعد مذکورہ بالا اشیاء کو علت اسکار کی بناء پر حرام قرار دیا۔ وہ فرماتے ہیں :راینا فیما سبق، حکم الله فی الخمر ، اما ما یزیل العقل من غیر الاشربة مثل

الحشيش والافيون وغيرهما من المخدرات فانه حرام لانه مسكر. فقد روى الامام احمد عن ام سلمة رضى الله عنها قالت: نهى رسول الله ﷺ عن كل مسكر ومفتر. (موقف الاسلام من الخمر: حكم تعاطى المخدرات، ص: ٢٤،ط: وزارة الاوقاف والشئون الاسلامية مطبعة الموسوعة الفقهية)

سیال وجامد مسکر کا حکم:۔

دوسری بحث یہ بھی ہے کہ آیا سیال مشروب ہی کا یہ حکم ہو یا کسی نوع سے اس کا استعمال ہوا اور وہ حرام ہو، چاہے ماکول ہو، جامد ہو، نبات ہو، کسی چیز میں مل کر ہو یا نہ ہو تو فقہاء نے ثانی الذکر صورت کا لحاظ کرتے ہوئے بربناء اسکار حرام قرار دیا، خواہ جامد ہو یا کسی بھی نوع سے استعمال ہو۔

ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں: ولا فرق بين ان يكون المسكر مأكولا او مشروبا، اوجامدا او مائعا. فلو اصطبغ كالخمر كان حرام ولو اماع الحشيشة وشربها كان حراما. (فتاویٰ ابن تيميه: باب حد المسكر، فصل، ص:٢٠٤،ج:٣٤، ط:مكتبة ابن تيميه)

ابن تیمیہؒ ہی کے شاگرد اور تلمیذ محقق ابن القیمؒ نے بھی اپنے استاذ کی اتباع کرتے ہوئے فرمایا: وقد تبعه تلميذه الامام المحقق ابن القيم، فقال فى كتابه (زاد المعاد) ما خلاصته: - ان الخمر يدخل فيها كل مسكر، مائعا كان اوجامدا، عصيرا اومطبوخا، فيدخل فيها الحشيشة والافيون؛ لان هذا كله خمر داخل فى عموم قوله ﷺ: كل مسكر خمر.

اسی طرح سبل السلام میں بھی لکھا ہے: وقال صاحب سبل السلام شرح بلوغ المرام: انه يحرم ما اسكر من شيئ وان لم يكن مشروبا كالحشيشية.

مولانا خالد سیف اللہ صاحب فرماتے ہیں: کچھ سیال مشروب ہی پر موقوف نہیں، جامد اشیاء بھی جو نشہ آور ہو وہ بھی حرام ہیں۔علامہ حصکفی لکھتے ہیں:

ویحرم اکل البنج والحشیشة والافیون لانه مفسد للعقل ویسد عن ذکر الله وعن الصلوة .

بھنگ، حشیش اور افیون کا کھانا حرام ہے؛ کیوں کہ یہ عقل کے لئے مفسد اور اللہ کے ذکر اور نماز کے لئے رکاوٹ ہے۔ (حلال وحرام: چوتھا باب خورد ونوش، ص:۱۷۰، ط: کتب خانہ نعیمیہ دیوبند)

پھر نشہ آور اشیاء کسی بھی طرح تناول کی جائے، منھ کے راستہ سے یا انجکشن یا کوئی اور طریقہ سے، بہر حال وہ حکم مذکور میں داخل ہے۔

نشہ آور اشیاء کی خرید وفروخت:۔

ذرائع معاش مختلف ہیں؛ ان میں سے ایک تجارت ہے، شریعت اسلامیہ نے تجارت کو بھی بہت زیادہ اہمیت دی ہے، تجارت کی فضیلت کے لئے اتنا ہی کافی ہے کہ آپ ﷺ نے تجارت فرمائی ہے، اسی طرح کچھ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین نے بھی تجارت کو اپنا ذریعہ معاش بنایا۔

جہاں ایک طرف تجارت کی فضیلت بیان فرمائی گئی ہے دوسری طرف اس میں کچھ خرابیاں اور برائیوں کی نشاندہی کی گئی اور اس سے منع فرمایا گیا؛ جیسے جھوٹ بولنا، ایفاء عہد نہ کرنا وغیرہ، اسی طرح جو خرید وفروخت معصیت میں تعاون کا ذریعہ ہو ان کے ذریعہ گناہ کے کاموں کو فروغ ہوتا ہو یا شریعت جن چیزوں کو حرام وممنوع اور نا قابل استعمال قرار دیتی ہو یا اس کو شیئ محترم قرار نہ دیتی ہو تو ایسی صورتوں کو ممنوع قرار دیا گیا، لیکن بعض مرتبہ کوئی کام اعانت علی المعصیت معلوم ہوتا ہے حالانکہ وہ اس میں سبب بعید ہوتا ہے یا وہ سبب ہوتا ہی

نہیں، یہاں ذیل میں علماء ہند و پاک کی آراء مذکورہ اشیاء کی خرید وفروخت اور کاشت کے سلسلہ میں مذکور ہے۔

حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحبؒ سے اسی نوعیت کے کچھ سوالات پوچھے گئے جو درج ذیل ہے:

(۱) افیون کی تجارت کا ٹھیکہ وغیرہ شرعا درست ہے یا نہیں؟

...... افیون کی تجارت جائز ہے۔

(۲) مسلمان کو افیون، چرس، کوکین کی تجارت کرنا اور ان سے منافع حاصل کر کے اپنی ضروریات زندگی میں صرف کرنا شریعت محمدی سے جائز ہے یا نہیں؟

...... افیون، چرس، بھنگ، کوکین یہ تمام چیزیں پاک ہیں اور ان کا دوا میں خارجی استعمال جائز ہے، نشہ کی غرض سے ان کو استعمال کرنا ناجائز ہے، مگر ان سب کی تجارت بوجہ مباح الاستعمال ہونے کے مباح ہے، تجارت تو شراب اور خنزیر کی حرام ہے کہ ان کا استعمال خارجی بھی ناجائز ہے۔ (کفایت المفتی: کتاب الحظر والاباحت، باب ٦ ماکولات ومشروبات، ص:۸۹،۹۰، ج:۹، سوال نمبر:۱۲٦، ۱۲۸، ط: زکریا بکڈپو دیوبند)

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم فرماتے ہیں:

افیون نشہ آور ہے اور عام حالات میں اس کا استعمال جائز نہیں ہے لیکن اس کی بیع جائز ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ افیون کا استعمال بھی ممکن ہے یعنی دواؤں کے اندر، علاج میں، بیرونی استعمال میں لیپ وغیرہ کرنے کے لئے اس کا استعمال ممکن ہے لہذا اس کی بیع بھی جائز ہے۔ (اسلام اور جدید معاشی مسائل: افیون کی خرید وفروخت، ص:۱۳۱، ج:۴، ط: مکتبۂ فیصل دیوبند)

حضرت مولانا یوسف صاحب لدھیانوی تحریر فرماتے ہیں:

افیون کا استعمال دوا میں جائز ہے اور اس کی خرید وفروخت بھی جائز ہے، شرط یہ

ہے کہ اسی مقصد کے لئے ہو مثلا اگر کسی خاص آدمی کے متعلق معلوم ہو جائے کہ وہ اس سے ہیروئن بناتا ہے تو پھر اس کو فروخت نہیں کرنا چاہئے۔ (آپ کے مسائل اوران کا حل: خرید وفروخت کے متفرق مسائل، ص:۱۴۳، ۱۴۴، ج:۶، ط: ادارۂ تعلیمات اسلام دیوبند)

مولانا محمد نافع عارفی صاحب رقم طراز ہیں:

معاشرے اور سوسائٹی کے بگاڑ کی ایک اہم وجہ نئی نسل کا شراب اور دیگر عقل کو معطل کرنے والی منشیات کی بری لت میں مبتلا ہونا ہے، قدیم زمانہ ہی سے نشہ حاصل کرنے کے لئے شراب کے استعمال کا رواج رہا ہے، ظاہر ہے کہ جب عقل ہی ماؤف ہو جائے، تو انسان ہر طرح کے سنگین جرم کا مرتکب ہوسکتا ہے، اس لئے شریعت نے اسے ''ام الخبائث'' قرار دیا۔

چوں کہ موجودہ زمانہ میں شراب کی نئی نئی قسمیں اور طرح طرح کے نشہ آور اشیاء نے گویا پوری نسل انسانی کو تباہی کے دہانے پر لا کھڑا کیا ہے، اس لئے آپ نے ہر ایسی چیزوں کو جو نشہ پیدا کرتی ہے اور اس کے استعمال کے بعد انسان خالق کائنات کی عبادت سے تغافل برتتا ہے، اس کو حرام قرار دیا، اور تمام نشہ آور اشیاء کو شراب ہی کے حکم میں گردانا ہے "کل مسکر خمر و کل مسکر حرام".

غرض کہ اسلام نے نشہ کی ہر طرح مذمت اور اس کے عادی لوگوں کی حوصلہ شکنی کی ، اور نفع کم اور اسمیں زیادہ نقصان بتایا، "اثمهما اكبر من نفعهما" لیکن ان سب قباحتوں کے باوجود کیا شرعا ایسی چیزوں کی کاشتکاری -جس سے بالواسطہ یا براہ راست نشہ آور چیزیں تیار کی جاتی ہیں- کی اجازت ہوگی یا نہیں؟ تو مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان اشیاء کا حکم بیان کرنے سے پہلے مختصرًا ان کا تعارف پیش کر دیا جائے۔

افیون:-

افیون مشہور پھل پوستہ سے تیار کیا جاتا ہے، اسے عربی میں ''خشخاش'' کہتے ہیں

اوراسی سے تیار کی جانے والی نشہ آور چیزوں کو ''افیون'' کہا جاتا ہے،قدیم ہندوستان میں عام طور پر جنگ کے میدان میں ہاتھیوں کوکھلایا جاتا رہا ہے،تا کہ وہ مست ہوکر دشمن کوکچل ڈالے، افیون کا استعمال کرنے والے اس پر نفسیاتی انحصار کرتے ہیں،اور جب لت پڑ جاتی ہے تو اس پر جسمانی انحصار کرنے لگتے ہیں اور یہی ان کی ہلاکت کا سبب بنتا ہے،اس کا استعمال تداوی کے لئے بھی کیا جاتا ہے، چونکہ پوست بذات خود نشہ آور نہیں ہے اس لئے اس کی کاشت اور بیع جائز اور مباح ہوگی،اگر صرف نشہ آور اشیاء تیار کرنے کی غرض سے افیون کی کاشت کی جائے تو جائز نہیں۔

افیون سے بنائی جانے والی ایک چیز **مارفین (Marphine)** ہے، جو نیند کی دوا کے طور پر تیار کی گئی تھی،لیکن کچھ دنوں کے بعد اطباء کو احساس ہوا کہ صرف ۱۴/دنوں کے استعمال کرنے سے آدمی اس کا عادی ہوجاتا ہے اور اسی پر انحصار کرنے لگتا ہے، پھر انہوں نے تحقیق وجستجو کے بعد مارفین سے **ہیروئن (Heroin)** تیار کیا لیکن یہ اس سے زیادہ نقصان دہ ثابت ہوا،کیونکہ اس کا نشہ مارفین کے نشہ سے ۵۶/گنا زیادہ ہوتا ہے،اوراب صرف نشہ کے لئے استعمال ہوتا ہے،اس لئے افیون سے مارفین اور مارفین سے ہیروئن بنانا شرعاً درست نہیں کیونکہ یہ تعاون علی المعصیت ہے،اور گناہ کے تعاون سے اللہ تعالی نے منع فرمایا ''ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان''(المائدہ: ٦) حاصل یہ ہے کہ پوشت کی کاشتکاری تو جائز ہوگی لیکن اس سے مارفین، ہیروئن تیار کرنے کی نیت سے اس کی کاشت کی اجازت شرعاً نہیں ہونی چاہئے۔

بھنگ:-

جن چیزوں سے نشہ حاصل کیا جاتا ہے،ان چیزوں میں سے ایک بھنگ بھی ہے، انگریزی زبان میں کینابائز (Canabeze) اور عربی میں ''حشیش'' کے نام سے جانا

جاتا ہے، اسی کو گانجہ، چرس وغیرہ کہتے ہیں، اس کے تقریبا تین سونام ملتے ہیں، اس کے دوطرح کے پودے ہوتے ہیں، نراور مادہ اورنشہ مادہ سے حاصل کیا جاتا ہے۔

بھانگ یا حشیش چونکہ عام طور پر صرف نشہ کے لئے ہی استعمال کیا جاتا ہے اور اس کی حرمت پر علماء کا اجماع ہے جیسا کہ علامہ ابن تیمیہؒ نے بھی فرمایا، نیز یہ ایک ایسا نشہ ہے جو عقل کو معطل کردیتا ہے اور یہ عبادت سے تغافل کا ذریعہ بنتا ہے اور آپ ﷺ نے ایسی نشہ آور چیزوں کو حرام قرار دیا ہے۔

غرض اس کے عادی لوگوں کے لئے کاشتکاری کے ذریعہ بھنگ فراہم کرنا، چونکہ تعاون علی المعصیت ہے اور معصیت میں تعاون قرآن کے نص صریح "لا تعاونوا علی الاثم والعدوان" کے مطابق حرام اور ممنوع ہے، لہذا راقم الحروف کی رائے میں بھنگ کی کاشتکاری ناجائز اور نادرست ہونی چاہئے۔

کوکا:-

کوکا ایک ایسا درخت ہے، جس کے پتے بیضوی شکل کے ہوتے ہیں، اسی پودے سے کوکین (Cocaine) حاصل کی جاتی ہے، یہ عام طور غیر مما لک سے درآمد کی جاتی ہے، کوکین کو انجکشن کے ذریعہ جسم میں داخل کیا جاتا ہے، جس سے نشاط اور سرور کی کیفیت پیدا ہوتی ہے، وقتی طور سے تکان دور ہو جاتی ہے، اور آدمی تخیلات کی دنیا میں سیر کرنے لگتا ہے، مگر اس کے زہریلے اثرات جلد ہی دماغ پر مرتب ہوتے ہیں، جس سے مالیخولیا اور تشنج کا مرض ہوتا ہے، جو بالآخر انسان کے لئے جان لیوا ثابت ہوتا ہے، غرض یہ بھی ایک ایسا نشہ ہے جو انسان کی صحت اور بعد کو اس کی زندگی برباد کردیتا ہے، اس سے دوسری چیز بھی بنائی جاتی ہے، جسے ''کریک'' کہتے ہیں، کوکین کا نشہ آرٹسٹ میں بہت زیادہ مقبول ہے، الغرض اگر کوکا کی کاشت کاری محض کوکین یا کریک جیسی مضر اور مہلک چیز تیار کرنے کے لئے کی جائے، تو

شرعاً یہ جائز نہیں ہوگی ،اوراگر دوسرے اغراض کے لئے اس کی زراعت کی جائے تواس کی اجازت ہونی چاہئے ۔(اسلام کا نظام زراعت :ص:۳۷-۷۷،ط:کتب خانہ نعیمیہ دیوبند)

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے اعانت علی المعصیت اورتسبب پر مفصل روشنی ڈالتے ہوئے مسئلہ بے غبار کردیا ہے جس کا خلاصہ درج ذیل ہے:

کسی معصیت کی اعانت جو از روئے قرآن حرام ہے وہ ہے جس میں معصیت کا قصدونیت حقیقۃ یا حکما شامل ہو،حقیقۃً یہ ہے کہ دل ہی میں یہ ہوکہ اس کے ذریعہ عمل معصیت کیا جائے یا یہ کہ صلب عقد میں احد المتعاقدین کی طرف سے اس معصیت کی تصریح آجائے ،اورحکما یہ ہے کہ وہ چیز بجز معصیت کے دوسرے کام میں آتی ہی نہ ہو جیسے آلات معازف وموسیقی ،ان کا بنانا اور بیچنا، یہ بھی قصد معصیت میں داخل ہے۔

اعانت سے ملتی جلتی ایک اور چیز ہے جس کوتسبب کہتے ہیں وہ بھی ازروئے نص قرآن حرام ہے،خواہ ہیئت معصیت ہو یا نہ ہو، پھر سبب ایک عام لفظ ہے لہذا سبب کی ۲قسمیں کی جائے: قریب وبعید،اوران میں اس طرح فرق کیا جائے کہ سبب قریب ممنوع اورسبب بعید مباح ہو۔

سبب قریب کی ۲قسمیں ہے:ایک سبب جالب وباعث جوگناہ کے لئے محرک ہوکہ اگر یہ سبب نہ ہوتا توصدور معصیت کے ہونے کی کوئی ظاہری وجہ نہ تھی ،ایسے سبب کا ارتکاب گویا معصیت ہی کا ارتکاب ہے۔

دوسری قسم سبب قریب کی وہ ہے کہ ہے توسبب قریب مگر معصیت کے لئے محرک نہیں بلکہ صدور معصیت کسی دوسرے فاعل مختار کے اپنے فعل سے ہوتا ہے جیسے بیع عصیر عنب ممن یتخذہ خمرا، اگر چہ ایک حیثیت سے یہ سبب قریب ہے معصیت کا مگر جالب اورمحرک للمعصیت نہیں ،شیرۂ انگور خریدنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ شراب ہی

بنائے۔

اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اگر بیچنے والے کا مقصد اس معصیت ہی کا ہوتب تو یہ خود ارتکاب معصیت اوراعانت علی المعصیت میں داخل ہو کر قطعاً حرام ہے۔

اوراگر اس کا قصد ونیت شامل نہ ہوتو اس کی ۲ صورتیں ہیں:

ایک یہ کہ اس کوعلم بھی نہ ہو کہ یہ شخص شیرۂ انگور خرید کر سر کہ بنائے گا یا شراب، اس صورت میں یہ بیع بلا کراہت جائز ہے، اوراگر اس کو علم ہے کہ یہ شخص شیرۂ انگور خرید کر شراب بنائے گا تو اس صورت میں یہ بیع مکروہ ہے۔ (جواہر الفقہ: رسالۃ تفصیل الکلام فی مسئلۃ الاعانۃ علی الحرام، ص: ۴۵۳-۴۵۵، ج:۲، ط: عارف کمپنی دیوبند)

اس تفصیل کی روشنی میں افیون جوکہ پوست کی شکل میں ہے جونشہ آور نہیں ہے لہذا اس کی کاشت اوربیع جائز ہوگی، ہاں اگر نشہ کرنے یا اس سے تیار ہونے والی نشہ آور اشیاء بنانے کی غرض سے کاشت کی جائے یا خرید وفروخت کی جائے تو اس کی اجازت نہ ہوگی۔

چونکہ مورفین اور ہیروئن افیون اور پوست ہی سے تیار ہوتا ہے اوران دونوں کے مضراثرات مذکور ہو چکے لہذا افیون کی کاشت اورخرید وفروخت مورفین اور ہیروئن بنانے کے قصد ونیت سے ہوتو اس کی اجازت نہ ہوگی۔

بھنگ اور حشیش میں نر بھنگ کی کاشت اور خرید وفروخت کی اجازت ہوگی کہ وہ نشہ آور نہیں ہے، ہاں! مؤنث چوں کہ نشہ آور ہے اور اسی کے لئے مستعمل، لہذا اس کی کاشت وخرید وفروخت کی اجازت نہ ہوگی۔

مذکورہ مسکرات پر سزا:۔

اللہ تبارک وتعالی تمام مخلوق کا رب بھی ہے اور پالنہار بھی، اور دنیا میں پائی جانے والی تمام چیزوں کا نگہبان بھی ہے، نیز وہ ہر مخلوق اور ہر ایک فرد بشر کی خصوصیات، صلاحیتیں

،ضرورتیں اوران سے متعلق نفع وضرر سے بھی بخوبی واقف ہے، اسی لئے اس نے کائنات کے لئے احکام بھی دیئے ہیں اورقوانین بھی وضع کئے ہیں، ان قوانین میں آخرت کی بھلائی بھی ہے اور دنیا کی فلاح ونجات بھی، یہ احکام مکلفین کے لئے ہیں اور وہ جن وانس ہیں جن کو اللہ تعالی نے اپنے احکام کا پابند بنایا ہے اور ان کا امتحان مقصود ہے لہذا نیکی وبدی کی قدرت بھی دی گئی ہے، اگر وہ نیکی پر غالب رہے تو اس کے لئے کامیابی وکامرانی ہے اور اگر بدی پر غالب رہے تو خسران وہلاکت ہے۔

اب جو چیزیں ممنوعات ومنہیات کی قبیل سے ہے اس کا مرتکب نافرمان وعاصی ہے جس سے رب وپالنہار ناراض ہوتا ہے لیکن آج اہل مغرب نے خدا کا تصور نکال دیا اسی لئے اب کسی چیز سے رکنے اور باز رہنے میں خدا کی ناراضگی دخل نہیں دیتی اور اب انسان نے نفع وضرر اور مصلحت ومضرت کے پہلو کو بھی نظر انداز کر دیا، تمام اطباء ومیڈیکل ماہرین اور تمام علماء مفکرین کا اتفاق ہے کہ نشہ انسانی صحت کے لئے نقصان دہ ہے لیکن چوں کہ اکثر لوگ اس کو تناول کرنا چاہتے ہیں اس لئے بعض جگہ قوانین برائے نام ہیں اور بعض جگہ سخت سزا ہے، شریعت کی نظر میں سماجی صحت واخلاق کی حفاظت بھی اہم ہے اس لئے بعض وہ جرائم جو سماجی صحت واخلاق میں بگاڑ پیدا کرے ان پر سخت سزائیں متعین کی ہے جیسے زنا، چوری، شراب نوشی وغیرہ۔

نشہ آور اشیاء کے استعمال سے جو معاشرتی برائیاں جنم لے رہی ہیں ان سے ہر شخص واقف ہے اور جرائم کے جو واقعات اخبارات کی زینت بن رہے ہیں ان میں بعض واقعات کا محرک یہی نشہ آور اشیاء ہے۔

ایسی مہلک اور خطرناک چیزوں سے بچانے کے لئے ہر ملک اپنے یہاں قوانین وضع کرتا ہے، شریعت نے بھی صالح معاشرہ کے لئے جرائم پر سزائیں متعین کی ۔ ان میں

سے ایک شراب نوشی اور نشہ خوری ہے۔

اس سے پہلے تناول کے سلسلہ میں تمام منشیات کا حکم مذکور ہوا لیکن مسکرات غیر خمر کے بارے میں عبارات فقہاء مختلف ہیں، بعض حضرات حد کے قائل ہیں اور بعض تعزیر کے۔

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: ونقل فی الاشربة عن الجوهرة حرمة اكل بنج وحشيشة وافيون لكن دون حرمة الخمر لان حرمة الخمر قطعية يكفر منكرها بخلاف هذه. ولو سكر بأكلها لايحد بل يعزر اى بما دون الحد كما فی الدر المنتقی عن المنح. (رد المحتار على الدر المختار: كتاب الحدود، مطلب فی البنج والحشيشة و الافيون، ص:٤٢، ج:٤، ط:دار الفكر)

علامہ ابن نجیم بھنگ کے نشہ کو باعث حد قرار نہیں دے رہے ہیں بلکہ ان کے یہاں تعزیر کی جائے گی: واما اذا سكر بالمباح كشرب المضطر والمكره والمتخذ من الحبوب والعسل والدواء والبنج فلا تعتبر تصرفاته كلها لانه بمنزلة الاغماء لعدم الجناية. وفی الخانية: وان زال عقله بالبنج فطلق ان كان حين تناوله البنج علم انه بنج يقع الطلاق وان لم يعلم لايقع . وعن ابی يوسف ومحمد: لايقع من غير فصل وهو الصحيح. وهذا يدل على ان البنج حلال مطلقا على الصحيح.

آخری عبارت "وهذا يدل" پر حاشیہ قائم کرتے ہوئے مزید وضاحت کی ہے اور اس سلسلہ میں حد یا تعزیر قائم کئے جانے پر فقہاء کا اختلاف ذکر کیا ہے، بعض حضرات حد شرب خمر قائم کرنے کے قائل ہیں لاشتراك علة السكر ،اور بعض حضرات تعزیر کے قائل ہیں لكونه دون حرمة الخمر.

وقوله وهذا يدل على ان البنج حلال مطلقا. أی سواء علم به او لا ولم يذكر ما اذا سكر منه، وفی التاتارخانية: ولوسكر من نبيذ العسل او الذرة

اونحو ذلك او من البنج او لبن الرماك لم يحد؛ ثم قال: وفى جامع الجوامع: وجدت بخط شيخى فى زماننا الفتوى على ان من سكر من البنج يحد، ومثله فى القهستانى عن النهاية ، وفى العناية : رواية الجامع الصغير للامام المحبوبى تدل على ان السكر الحاصل من البنج حرام وكلام المصنف يدل على ان البنج مباح ولا تنافى بينهما.

وفى حاشية ابى السعود بعد نقله عن المولف تصحيح الحل، و يخالفه ماجزم به فى التنوير من كتاب الاشربة بحرمته ، ونصه: ويحرم اكل البنج والحشيشة والافيون لكن دون حرمة الخمر. (البحر الرائق وهامشه المسمى بمنحة الخالق: كتاب الحدود ، باب حد الشرب، ص: ٢٨، ج:٥، ط:سعيد كمپنی کراچی)

عبدالرحمٰن الجزیری کتاب الفقه علی المذاہب الاربعہ (کتاب الحدود: ص:۴۴، ج: ۵) میں اس پرسخت اقدامات ہی کے قائل نظر آتے ہیں، انہوں نے آیات واحادیث، جوحرمت خمر پردال ہیں، بیان کرنے کے بعد ابن تیمیہؒ، ابن القیمؒ وغیرہما کے اقوال نقل کئے اور ان اشیاء کوخمر کے ساتھ ملحق قرار دیا۔

ابن حجر مکیؒ نے بھی اس کی سزا کے بارے میں اختلاف نقل کیا ہے جیسا کہ ان کی عبارت سے مصرح ہے۔

عد ما ذكر من الكبائر ظاهر وبه صرح ابوزرعة وغيره كالخمر بل بالغ الذهبى فجلعها كالخمر فى النجاسة والحد، ومال فى ذلك الى ما قدمته عن الحنابلة وغيرهم. قال: وهى اخبث من الخمر من جهة انها تفسد العقل والمزاج حتى يصير فى متعاطيها تخنث اى ابنة ونحوها ودياثة وغير ذلك من الفساد. والخمر اخبث من جهة انها تفضى الى المخاصمة والمقاتلة ....قال

وتوقف بعض علماء المتأخرين عن الحد فيها، ورأى ان فيها التعزير لانها تغير العقل من غير طرب كالبنج وانه لم يجد للعلماء المتقدمين فيها كلاما. (الزواجرعن اقتراف الكبائر : كتاب الاطعمه، ص:۲۹۲،ط:دار الشعب)

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب فرماتے ہیں: البتہ بھنگ، افیون وغیرہ سے نشہ آجائے تو اس پر شراب والی سزا جاری نہیں ہوگی بلکہ اس سے کم درجہ سزا دی جائے گی، جس کو فقہاء تعزیر کہتے ہیں۔ (حلال وحرام: چوتھا باب خورد ونوش، ص:۱۷۱، ط: کتب خانہ نعیمیہ دیوبند)

لیکن مولانا مذکور نے قاموس الفقہ میں اپنی اس رائے سے رجوع کرتے ہوئے فرمایا: چنانچہ علامہ شامیؒ نے بعض مشائخ سے نقل کیا ہے کہ بھنگ کے نشہ پر بھی حد جاری ہوگی ،میرا خیال ہے کہ فی زمانہ یہی زیادہ صحیح ہے۔ (قاموس الفقہ : مادہ خمر، ص:۳۷۴، ج:۳، کتب خانہ نعیمیہ دیوبند)

چونکہ ماقبل میں ان اشیاء سے ہونے والے نقصانات مذکور ہوئے جو خمر سے بھی زیادہ خطرناک ہے اس سے جسمانی ، مالی ، عقلی ہر طرح ضرر ونقصان ہوتا ہے اور آدمی کی حالت ابتر ہوجاتی ہے لہذا احقر کی رائے اس سلسلہ میں حد ہی کی ہے۔

ڈاکٹر جمال الدین عطیہ تحریر فرماتے ہیں: شریعت معاشرہ کی تنظیم کرنے میں اسی پر اکتفاء نہیں کرتی کہ انسانوں کے باہمی تعلقات کی تنظیم کرے بلکہ اس کے دائرے میں انسان کا اپنے رب سے تعلق اور افراد و معاشروں کی زندگی کے اخلاقی پہلو بھی آتے ہیں۔

شریعت کے تمام احکام اور نظام انسانوں کی مصلحت کے لئے ہے اور شریعت نے جن مصالح کی رعایت رکھی ہے ان میں سے کچھ افراد کے فائدے کے لئے ہیں کچھ معاشرہ کے فائدے کے لئے۔

جب فرد کی مخصوص مصلحت کا سوسائٹی کی عمومی مصلحت سے تعارض ہوجائے گا تو

مصلحت عامہ کو تقدیم حاصل ہوگی اس قاعدہ کی پیروی کرتے ہوئے''عام ضرر کو دفع کرنے کے لئے خاص ضرر کو برداشت کیا جائے گا''۔

پھر اسلامی شریعت کو جزاء وسزاء کے باب میں چند باتوں میں امتیاز حاصل ہے۔ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ زجر دنیوی اور زجر اخروی کے درمیان توازن اس قاعدہ کے مطابق قائم ہوتا ہے:ان اللہ لیزع بالسلطان ما لا یزع بالقرآن. اللہ تعالی سلطان کے ذریعہ ان چیزوں سے روکتا ہے جس سے انسان قرآن کے ذریعہ نہیں رکتا۔

ولی امر کو یہ اختیار ہے کہ بعض احکام کو دیانۃً وجوب کے دائرے سے نکال کر قضاءً وجوب کے دائرے میں لے آئے اور اس کے برعکس بھی کرسکتا ہے یعنی عہد حاضر کی اصطلاح کے اعتبار سے قانون اور اخلاق کے دائروں کی حد بندی شریعت میں پائیدار اور نا قابل تغیر چیز نہیں ہے بلکہ مصلحت عامہ کے تقاضوں کے مطابق یہ حد بندی لچک دار اور تغیر پذیر ہے، جب اخلاقی معیار بلند اور دینی محرک قوی ہوگا تو دنیوی جزاء کا دائرہ انتہائی محدود ہو جائے گا اور اخلاقی سطح پست ہونے اور دینی محرک کمزور ہونے کی صورت میں جزاء کا دائرہ وسیع ہو جائے گا۔

پھر وضعی قانون لوگوں کے حالات اور ان کی واقعی صورت حال کی عکاسی کرتا ہے کیوں کہ یہ قانون انہیں کی طرف سے صادر ہوتا ہے اور انہیں کے افکار، عادات اور خواہشات کی ترجمانی کرتا ہے، وضعی قانون، دینی واخلاقی اقدار وروایات کو اہمیت نہیں دیتا، ہاں! علامتی طور پر یہ کچھ روایات کو اہمیت دیتا ہے جنہیں معاشرہ خود باقی رکھنا چاہتا ہے، وضعی قانون میں سود جائز ہے لیکن شرح سود کی ایک بلند ترین حد مقرر کر دی جاتی ہے جس سے تجاوز کرنا استحصال شمار ہوتا ہے، وضعی قانون میں نشہ کا استعمال درست ہے لیکن نشہ کی حالت میں گاڑی چلانا ممنوع ہے، اسی طرح واقعیت ہی وضعی قانون کی خاص چھاپ ہے۔

تو شریعت واقعیت اور دینی واخلاقی قدروں کو اس طرح جمع کرتی ہے کہ اس نے تجارت کو جائز اور سود کو حرام قرار دیا، پاکیزہ غذاؤں اور مشروبات کو مباح قرار دیا اور نشہ و بے ہوشی میں مبتلا کرنے والی چیزوں کو حرام کیا، اس طرح دینی واخلاقی قدروں کے ساتھ اسلام انسانی ضروریات پوری کرتا ہے یعنی محرمات، رذائل، مفاسد سے سماج کو بچاتا ہے۔ (اسلامی شریعت کا عمومی نظریہ: ص: ۳۸، ۴۴، ۷۰، ۷۱، ط: اسلامک فقہ اکیڈمی، انڈیا)

آج کل ان دینی واخلاقی قدروں کو پامال کرنے والی چیزیں عام ورائج ہو رہی ہے جس سے لوگوں میں فساد پیدا ہو رہا ہے اور گھر برباد ہو رہے ہیں، ان چیزوں میں سے ایک منشیات ومسکرات ہیں، ایسے لوگوں کو سزائیں دی جاتی ہے اور سزائیں جرائم سے روکنے کے لئے دی جاتی ہے، اس کے باوجود ایسے مجرم بھی پائے جاتے ہیں جو سزائیں پا کر بھی جرم سے نہیں رکتے اور اصرار کے ساتھ اس میں لگے ہوئے ہیں۔ حدیث میں تو ایسے شخص کے بارے میں قتل کا حکم دیا ہے جو بار بار شراب نوشی کرتا ہے لیکن شراح نے اس کو دوسرے معانی پر محمول کیا ہے۔

حضرت حکیم الامتؒ فرماتے ہیں: ''صحابۂ کرامؓ کے زمانہ میں اس پر اجماع ہو گیا ہے کہ حد خمر اسّی درّے ہے اور رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں کوئی خاص تعیین نہ تھی بطریق تعزیر مار پیٹ کرادی جاتی تھی۔

اور ایک حدیث میں آیا ہے کہ کوئی چوتھی بار شراب پیئے تو اس کو قتل کردو، اس حدیث کو علماء نے زجر پر محمول کیا ہے۔'' ماخوذ از المسک الذکی۔ (اسلامی حکومت ودستور مملکت: فصل: ۵، ص: ۴۱۵، ط: ادارۂ افادات اشرفیہ ہتورا، باندہ)

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب فرماتے ہیں: کوئی شخص حد شرعی نافذ کئے جانے کے باوجود بار بار ایک ہی جرم میں ماخوذ ہوتا ہے تو انتظامیہ کو حق ہے کہ اس کو حبس دوام

کی سزا دے اور اس کی خوراک و پوشاک کا نظم سرکاری طور پر کرے۔(قاموس الفقہ : مادہ جرم،ص: ۹۷،ج:۳،ط: کتب خانہ نعیمیہ دیوبند)

معلوم ہوا کہ انسان کے لئے بعض مرتبہ خفیف سزا کارآمد نہیں ہوتی اور وہ بار باراس جرم کا ارتکاب کرتا ہے تو ایسے وقت میں دینی واخلاقی اقداراور معاشروں کی تطہیر وصفائی کے لئے سخت سزائیں دینی پڑتی ہے؛ تاکہ بگاڑ وفساد سے معاشرہ کی صفائی ہو۔

علامہ یوسف القرضاوی فرماتے ہیں: فتویٰ میں تبدیلی کا ایک سبب زمانہ کی تبدیلی بھی ہےاور یہ بھی ہمارے اسلاف سے ثابت ہے، زمانہ کی تبدیلی کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ایک سال ختم ہوگیا اور دوسرا سال شروع ہوگیا یا ایک دہائی ختم ہوگئی اور دوسری دہائی شروع ہوگئی بلکہ زمانہ کی تبدیلی کے سبب انسانوں کے حالات بدل جائیں یہ مراد ہے، چنانچہ آج کا دور جس میں ہم جی رہے ہیں وہ اس زمانہ سے بالکل الگ ہے جس میں ہمارے اسلاف جیتے تھے، اس دور میں بہت سے نئے معاملات پیش آئے ہیں جن کی رعایت کرنا بہت ضروری ہے۔ یہ مناسب نہیں ہے کہ مفتی ایک ہی بات پر مصر رہے، اور حقیقت یہ ہے کہ زمانہ میں فساد نہیں ہوتا بلکہ لوگوں میں فساد ہو جاتا ہے، زمانہ کی تبدیلی سے مراد لوگوں میں فساد پھیل جانا اور لوگوں کے اخلاق کا بدل جانا ہے یعنی لوگوں میں اصلاح سے بگاڑ کی طرف، راستی سے انحراف کی طرف، اخوت سے انانیت کی طرف، نرم دلی سے سخت دلی کی طرف وغیرہ کا رجحان پیدا ہو جائے، چونکہ جب انسانوں کے اخلاق بدل جائیں گے تو اس تبدیلی کے ساتھ فتوی اور احکام میں بھی تبدیلی واقع ہو جائے گی، تاکہ اس تغیر سے ہم آہنگ ہو سکے جیسا کہ سیدنا عمر بن عبدالعزیزؒ نے فرمایا''لوگوں میں جتنا فسق وفجور پیدا کریں گے اسی طرح ان کے مسائل بھی بڑھیں گے''، یعنی لوگوں میں جتنا فسق وفجور پیدا ہوگا اس کے تناسب سے ایسے احکام صادر ہوں گے جو فسق وفجور کا علاج کرسکیں۔

زمانہ کی تبدیلی ایک اہم بات ہے، علماء احناف میں خاص طور پر صاحبین اور امام ابو حنیفہؒ کے درمیان اختلاف کا ایک سبب زمانہ کی تبدیلی بھی ہے۔

زمانہ اور حال کی تبدیلی سے جو فتاوی تبدیل ہوئے ان میں سے ایک شرابی کی سزا کا مسئلہ بھی ہے، شراب نوشی کے لئے اللہ کے رسول ﷺ کے عہد میں کوئی حد مقرر نہیں تھی بلکہ تعزیر کے طور پر صرف ڈانٹ پھٹکار سنائی جاتی تھی۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ ایک شرابی کو حضور ﷺ کی خدمت میں لایا گیا، آپ نے فرمایا: اس کو مارو، حضرت ابو ہریرہؓ کہتے ہیں: ہم میں سے بعض نے اپنے ہاتھ سے، بعض نے اپنے جوتے سے اور بعض نے اپنے کپڑے سے اس کو مارنا شروع کیا۔

بلکہ یہ بھی مروی ہے کہ بعض مواقع پر رسول اللہ ﷺ نے شرابی کو کچھ بھی نہیں کہا جیسا کہ ابوداود اور نسائی میں قوی سند کے ساتھ مروی ہے۔

جب حضرت ابو بکرؓ کی خلافت کا دور آیا تو انہوں نے اپنے طریقہ پر غور وفکر کے بعد شراب کی سزا چالیس کوڑے مقرر کر دی۔

جب حضرت عمرؓ کا دور آیا تو انہوں نے شراب کی حد کے بارے میں مشورہ کیا اور کہا کہ لوگ شراب پینے میں بہت جری ہوگئے ہیں اور مشورہ کے بعد شرابی کے لئے حد قذف (یعنی ۸۰/ کوڑے) مقرر کر دی۔

اس سے پتہ چلتا ہے کہ مجرم کے حالات کے اعتبار سے، نافرمانی کی مقدار، فسق وفجور کو رواج دینے، بار بار جرم کرنے اور سزا سے نہ ڈرنے کی وجہ سے بھی سزا میں تبدیلی ہوسکتی ہے اور ایسے شخص کو جرم کی زیادہ سزا ملے گی بخلاف اس کے جس کا فسق وفجور مشہور نہ ہو۔

طبری، ابن المنذر وغیرہ اہل علم کی ایک جماعت نے لکھا ہے کہ شراب پینے پر حد

مقرر نہیں ہے بلکہ اس میں تعزیر ہے؛ چونکہ صحیح احادیث میں سزا کی تحدید نہیں کی گئی ہے اس لئے ابن عباس اور ابن شہاب سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ شرابی کو ایسی سزا دیتے تھے جو اس کے حسب حال ہو۔

ابن حجر نے فتح الباری میں ان لوگوں پر رد کیا ہے جو اس بات پر اجماع نقل کرتے ہیں کہ شراب پینے پر کوئی متعین حد ہے۔

امام شوکانی نے الدرر البہیہ کے متن میں لکھا ہے کہ جو شخص نشہ آور چیز پیئے اس کو امام اپنی حسب منشاء سزا دے گا؛ چاہے چالیس کوڑے مارے یا کم یا زیادہ، یا چاہے تو جوتوں سے پٹوائے۔

اس ساری گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ صحابہ کا فتوی شارب خمر کی حد کے سلسلہ میں ہر زمانہ میں اور ہر حالت میں بدلتا رہا چونکہ اس میں کوئی متعین نص نہیں تھی۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ اسباب کی تبدیلی سے فتوی کی تبدیلی ضروری ہے۔

ہمارے زمانہ میں بہت سے جرائم پائے جاتے ہیں، ان میں سے ایک وہ لوگ ہیں جو منشیات کا کاروبار کرتے ہیں، یہ تو گویا موت کے تاجر ہیں، یہ وحشی، طاقت، رشوت اور حیلہ کے ذریعہ غافل قوموں کے درمیان حشیش، افیون اور ہیروئن اور اس طرح کی دیگر مہلک اشیاء پھیلاتے ہیں، ایسے لوگوں کو پھانسی کی سزا دینا واجب ہے اس لئے کہ جب کوئی کسی کو قتل کرتا ہے تو ہم اس کے قتل کا فتوی دیتے ہیں اور قصاص لیتے ہیں جیسا کہ قرآن مجید میں ہے:

ولكم في القصاص حياة يا اولى الالباب لعلكم تتقون. (البقرہ: ۱۷۹)

تو جو شخص پوری قوم کو قتل کر دے اور صرف لاکھوں ڈالر کمانے کے لئے پورے پورے معاشروں کو قتل کر ڈالے اور اس کا بالکل لحاظ نہ کرے کہ اس طرح ایک مہلک زہر معاشرہ میں پھیلتا ہے جو جوانوں کو کچل دیتا ہے ایسے شخص کی سخت ترین سزا ہونی ہی چاہئے

،چنانچہ جب مجھ سے چندسال قبل اس سلسلہ میں سوال کیا گیا تو میں نے جواب دیا کہ ان کو وہ سزاملنی چاہئے جومحاربت کی ہے، انما جزاء الذین یحاربون الله ورسوله ویسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیهم وارجلهم من خلاف. (المائدة:۳۳)

اس لئے ضروری ہے کہ ان کو وہی سزا دی جائے جو اللہ اور رسول سے جنگ کرنے والوں اور زمین میں فساد پیدا کرنے والوں کی سزا ہے؛ بلکہ یہ لوگ ڈاکوؤں سے بھی زیادہ خطرناک ہیں، اس لئے کہ ڈاکوؤں کا خطرہ محدود ہے اور ان کا خطرہ غیر محدود ہے، اسی طرح لوگوں کے اخلاق کا معاملہ ہے، اگر اخلاق تبدیل ہوجائیں تو اس کے بموجب فتوی بھی بدل جائے گا۔ (عصر حاضر میں فتوی کی تبدیلی کے اسباب:(٦) زمانہ کی تبدیلی، الف، ج: حد خمر کی تبدیلی اور منشیات کا کاروبار، ص:٦٦-٧٨، ط: ایفا پبلیکیشنز)

بندہ کی رائے یہ ہے کہ اگر منشیات کے کاروباری کا دائرۂ کار ابھی محدود ہی ہو اور وسیع نہ ہوا ہو تو اس کو قید میں ڈال دیا جائے اور اس کو اپنی اصلاح کا موقع دیا جائے، ہاں! اگر بار بار پکڑا گیا ہے یا کاروبار وسیع پیمانے پر ہے اور اس کے نقصانات دور دور تک ہے تو ایسے آدمی کو پھانسی یا موت کی سزا دی جائے تاکہ ضرر عام سے لوگوں کو بچایا جاسکے۔

منشیات سے بچنے کی تدابیر

مولانا بدر الحسن قاسمی لکھتے ہیں: اس وقت پوری دنیا میں نشہ آور اشیاء کو رواج دینے کی کوشش کی جارہی ہے اور ہر طرح کی احتیاطی تدابیر کے باوجود شراب نوشی کی شرح میں تو کمی کیا ہوتی، افیون، چرس، ہیروئن اور کوکین جیسی مہلک اشیاء کا رواج بھی بڑھتا جارہا ہے اور مال کے لالچ میں ایک طبقہ شب و روز اس مہم میں لگا ہوا ہے کہ کس طرح نوجوان نسل کو ان لعنتوں میں مبتلا کیا جائے اور انہیں منشیات کا خوگر بنایا جائے، اور اس کی وجہ سے جرائم کی

شرح میں قدرتی طور پر اضافہ ہوتا جارہا ہے اور ہر طرف قتل وغارت گری، لوٹ مار اور عزت وآبرو کی حفاظت کے لئے طرح طرح کے جتن کئے جارہے ہیں، لیکن ساری کوششیں ناکام ہیں۔

اسلام نے صدیوں پہلے جس حکمت کے ساتھ اس قوم سے شراب نوشی کی عادت ختم کی تھی جو اس کو اپنے لئے باعث فخر سمجھا کرتی تھی، ضرورت اس کی ہے کہ آج بھی وہ طریقے اپنائے جائیں، کیونکہ وہی ایک کارگر نسخہ ہے جو لوگوں کو اس لعنت سے نجات دے سکتا ہے، اس سلسلہ میں جن باتوں کی ضرورت ہے وہ یہ ہیں:

(۱) دلوں میں جذبہ ایمان کو تازہ کرنا اور خدا کا خوف پیدا کرنا سب سے زیادہ موثر وسیلہ ہے، جس سے ہر طرح کی برائیوں کا قلع قمع کیا جاسکتا ہے، اور ہر طرح کی بری عادتوں کو چھڑایا جاسکتا ہے۔

ایمان جب دل میں راسخ ہوجائے تو خود ہی برائیوں سے دل میں نفرت پیدا ہونے لگتی ہے، قرآن میں صحابہ کا ذکر کرتے ہوئے کہا گیا ہے: ''خدا نے تمہارے دل میں ایمان کی محبت ڈال دی اور اسے تمہارے دل میں آراستہ کردیا اور کفر، فسق اور نافرمانی کے کاموں کی نفرت پیدا کردی۔''

اس لئے بنیادی طور پر برائیوں کے مٹانے کا سب سے موثر وسیلہ تو ایمان کی تازگی اور دینی تربیت ہے، جس کے نتیجہ میں آدمی رضا کارانہ طور پر ہر طرح کی معصیت سے تائب ہوجاتا ہے۔

(۲) لوگوں میں شراب اور دوسری منشیات کے مضر صحت ہونے کا شعور پیدا کرنا اور مختلف وسائل سے یہ واضح کرنا کہ ان میں نقصان کے پہلو زیادہ ہیں، قرآن نے بھی شراب کے بارے میں یہ بات کہی ہے کہ اس میں نقصانات زیادہ ہیں اور اس پر مرتب ہونے

والا گناہ اس کی ظاہری منفعت کے مقابلہ میں کہیں زیادہ ہے۔

(۳) لوگوں کی نگرانی کرنا اور جو لالچی اور کمزور طبیعت کے لوگ اس کو رواج دینے کے لئے کوشاں ہوں ان کی سرزنش کرنا ،سرکاری طور پر بھی اور معاشرتی بائیکاٹ اور دوسرے ذرائع سے بھی۔

(۴) ان سزاؤں کو نافذ کرنا جو اسلام نے خلاف ورزی کرنے والوں کے لئے متعین کی ہیں، کیونکہ بعض طبیعتوں میں سرکشی اتنی زیادہ ہوتی ہے کہ بغیر سرزنش اور داروگیر کے وہ کبھی برائیوں سے باز نہیں آسکتیں ،اس لئے موقع کے لحاظ سے نصیحت جہاں کارگر نہ ہو وہاں سزائیں ضروری ہوا کرتی ہیں۔

(۵) ڈاکٹروں،نفسیات کے ماہرین،دینی واعظین سب کی خدمات حاصل کرنا تا کہ معاشرہ کو تباہی سے بچایا جاسکے۔

نفسیاتی علاج بسا اوقات زیادہ مؤثر اور کارگر ہوا کرتا ہے ، کیونکہ عام طور پر منشیات کے عادی کسی نہ کسی نفسیاتی روگ میں مبتلا اور مایوسی کا شکار ہوا کرتے ہیں،اس لئے ان میں قوت ارادہ کو بڑھانا اور اچھائی کی طرف لگانے کی جدوجہد ان کو اس عادت کے چھوڑنے پر ابھار سکتی ہے۔

اور ہمدردانہ معاملہ انسان کو بھلائی کی طرف لانے میں زیادہ معاون ہوسکتا ہے۔

(٦) تعلیمی نظام کی ایسی اصلاح جس کے ذریعہ شروع سے بچوں کو اچھی عادتوں کا خوگر بنایا جاسکے،اور بری عادتوں سے ان کے دلوں میں نفرت پیدا کی جاسکے،اس راہ میں معاون ہوسکتی ہے۔

(۷) بری سنگھت عام طور پر لوگوں کو منشیات کا خوگر بناتی ہے،اسلام نے اچھے لوگوں کی سنگھت اختیار کرنے کی اسی لئے تعلیم دی ہے اور بری صحبت سے بچنے پر

ابھارا ہے، ماں باپ، معاشرہ، حکومت سب کا فریضہ یہ ہے کہ نئی پود کے لئے صالح ماحول مہیا کرے اور برائی وفساد کے مراکز سے لوگوں کو بچانے کی تدبیر کرے۔

(۸) مایوسی، نفسیاتی بے چینی اور اس طرح کے دوسرے نفسیاتی امراض پیدا ہونے کے اسباب کا خاتمہ کیا جائے، تا کہ مایوس ہوکر غم والم سے بچنے کا ذریعہ لوگ نشہ آور چیزوں کے استعمال کو نہ بنالیں۔

غرض یہ کہ دینی، نفسیاتی، طبی، اجتماعی ہر طرح کی تدابیر کرنا ضروری ہے، تا کہ شراب اور دوسری نشہ آور چیزوں سے اسلامی معاشرہ کو پاک کیا جاسکے۔(اسلام اور عصر حاضر: ص:۲۷۶-۲۷۹، ط: ایفا پبلیکیشنز)

عبداللہ ناصح علوان بھی اس کی تدابیر پر روشنی ڈالتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں: ان چیزوں سے بچنے کی تدابیر اور وسائل ۳ طرح کے ہیں:

(۱) بہترین تربیت (۲) اس کے اسباب کو روکنا (۳) اس کے مرتکب کو سزا دینا۔

اولاد کی تربیت ابتداء ہی سے بہتر طریقے سے کی جاوے، بچپن سے برائیوں سے نفرت دلائی جائے، اللہ پر ایمان اور خشیت الٰہی پیدا کریں، اس کو خفیہ وعلانیہ زندگی میں مراقبہ کا عادی بنانا، ان چیزوں کا قلب کو سنوارنے میں مضبوط اثر ہوتا ہے۔

اور اسباب کی روک تھام یہ ہے کہ حاکم اور اس کے ماتحت عملہ بازاروں میں ان چیزوں کی روک لگادے، اسی طرح اس کو عمومی طور پر ممنوع قرار دے اور اس کا قلع قمع کرنے کے تمام اسباب ووسائل اختیار کرے تا کہ ان چیزوں کا فروغ نہ ہو۔

اور سزا یہ ہے کہ اسلام نے اس کے لئے تعزیری سزائیں متعین کی ہے، اس کے علاوہ قید کرنا یا جرمانہ عائد کرنا وغیرہ، حکومتیں ان سزاؤں کو نافذ کرے۔

أمـا العلاج الناجع فى استئصال هذه الظاهرة فيكون بالوسائل التالية:

(١) بالتربية الصالحة (٢) بمنع اسبابها (٣) بمعاقبة مرتكبها

(١) أمـا التـربية الـصـالـحة فتتركز بتربية الولد منذ نعومة أظفاره عـلـى الإيمان بالله والخشية منه واستشعاره مراقبة الله فى السر والعلن لما لهذه التربية القويمة من اثر كبير فى تكوين ضميره واصلاح نفسه وسمو خلقه .

(٢) أمـا مـنـع اسبـاب هـذه الـظاهرة فيرجع الى من بيده السلطة والتـنـفيـذ فـالـدولة حيـن تمنع فى الاسواق وفى كل مكان جميع انواع الخمر وتتـخـذ الاسبـاب لاستـئصالها والقضاء عليها عندئذ توصد الابواب فى وجوه مدمنيها فلا يحتسبها شاب ولا يعبد فاسق سبيل اليها.

(٣) أمـا عـقـوبة مـرتكبها فان الاسلام وضع عقوبة الزاجرة لكل مـن يـحتسيهـا وهـى مـقـدرة ما بين ٤٠ الى ٨٠ جلدة وهذا لايمنع من وضع عـقـوبات تعزيرية من حبس وتغريم ومصادرة. (تـربية الاولاد فى الاسلام :الفصل الثالث ، ظاهرة المسكرات والمخدرات، ص:١٨٣،١٨٤،ج:١،ط:دارالفكر دمشق)

خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے معاشرہ کے تمام افراد کا اخلاقی اورمعاشرتی فریضہ ہے کہ انسدادمنشیات کے لئے جوشخص جومؤثر کردارادا کرسکتا ہے وہ اس کا جائزہ لے اورعملی طور پرقوم وملت کےنوجوانوں اوربچوں کواس لعنت سے بچانے کی بھرپورکوشش کرے۔

عادی لوگوں کے لئے منشیات کا بطورعلاج استعمال:

رہا مسئلہ ان کے عادی لوگوں کے علاج کے لئے نشہ آوراشیاء کا استعمال،تواگران چیزوں کے استعمال کے بغیر اورکوئی سبیل ہی نہ ہوتو نشہ آور اشیاء بھی بطورعلاج استعمال کرسکتا ہےلیکن روزانہ اس میں کمی کرتا رہے تا کہ تدریجی طور پروہ اس کوترک کردے، نیز جس

چیز کا وہ عادی ہے اس سے قوی مسکر سے علاج نہ کرے جیسے افیون کے عادی کو مورفین دینا یہ زیادہ خطرناک ہے کیوں کہ یہ افیون سے زیادہ ضرر رساں ہے، اور یہ علاج اس وقت ہے جبکہ اس کے لئے دوسری ادویہ کارگر نہ ہو اور مسکر اشیاء سے علاج ناگزیر ہو جائے۔

عبدالحمید محمود طہماز تحریر فرماتے ہیں:

وعلى من ابتلى بتناول المخدرات التدرج فى تنقيصها حتى يتعافى منها. وقد سئل ابن حجر المكى عمن ابتلى بأكل نحو الافيون وصار ان لم يأكل هلك؟ فاجاب ان علم ذلك قطعا حلّ له؛ بل وجب لاضطراره الى ابقاء روحه كالميتة للمضطر، ويجب عليه التدريج فى تنقيصه شيئا فشيئا حتى يزول تولّع المعدة به من غير ان تشعر فان ترك ذلك فهو آثم فاسق. (الفقه الحنفى فى ثوبه الجديد:الاشربة، تحريم تناول المخدرات ،ص:٢٧٧،ج:٥،ط:دار القلم دمشق)

محمد انور بن اختر لکھتے ہیں: علاج کے درمیان ان چیزوں کا دھیان رکھنا مریض کے لواحقین اور معالجین پر لازم ہے۔

(۱) ترغیب دینا (ان چیزوں کے نقصانات پر روشنی ڈالکر بتانا کہ یہ ضرر رساں شیٔ ہے)

(۲) فرسٹ ایڈ

(۳) مریض کا خوف دور کرنا، تسلی دینا اور حوصلہ افزائی کرنا

(۴) فیملی کا رویہ

(۵) کونسلنگ

(۶) جسمانی تکالیف کو دور کرنا

(۷) انفرادی اور گروپ تھراپی

(۸) آفٹر کیئر اور فالو اپ۔ (نوجوان تباہی کے دہانے پر: ص:۲۵۳،۲۵۴، ط: مکتبہ جاوید دیوبند)

خلاصۂ بحث

(۱) شریعت نے اسکار اور نشہ پائے جانے کی بنیاد پر ہر اس شیئ کو حرام قرار دیا ہے جس کا استعمال نشہ و سکر کا باعث بنے، چاہے وہ سیال ہو یا جامد، مشروب ہو یا ماکول اور کوئی بھی طریقہ استعمال ہو۔

(۲) نشہ آور اشیاء کسی بھی طرح استعمال کی جائے، منھ کے راستہ سے یا انجکشن یا دیگر کوئی صورت، وہ نمبر (۱) میں مذکور حکم میں داخل ہوگا۔

(۳،۴) افیون جو کہ پوست کی شکل میں ہے جو نشہ آور نہیں ہے لہذا اس کی کاشت اور بیع جائز ہوگی، ہاں اگر نشہ کرنے یا اس سے تیار ہونے والی نشہ آور اشیاء بنانے کی غرض سے کاشت کی جائے یا خرید و فروخت کی جائے تو اس کی اجازت نہ ہوگی۔

چونکہ مورفین اور ہیروئن افیون اور پوست ہی سے تیار ہوتا ہے اور ان دونوں کے مضر اثرات زیادہ ہے لہذا افیون کی کاشت اور خرید و فروخت مورفین اور ہیروئن بنانے کے قصد و نیت سے ہو تو اس کی اجازت نہ ہوگی۔

بھنگ اور حشیش میں نر بھنگ کی کاشت اور خرید و فروخت کی اجازت ہوگی کہ وہ نشہ آور نہیں ہے، ہاں! مؤنث چوں کہ نشہ آور ہے اور اسی کے لئے مستعمل، لہذا اس کی کاشت و خرید و فروخت کی اجازت نہ ہوگی۔

(۵) ان اشیاء سے ہونے والے نقصانات کثیر بھی ہے اور خمر سے زیادہ خطرناک بھی، اس سے جسمانی، مالی، عقلی ہر طرح ضرر و نقصان ہوتا ہے اور آدمی کی حالت ابتر ہو جاتی ہے لہذا احقر کی رائے اس سلسلہ میں حد ہی کی ہے۔

(۶) انسان کے لئے بعض مرتبہ خفیف سزا کارآمد نہیں ہوتی اور وہ بار بار اس جرم کا

ارتکاب کرتا ہے تو ایسے وقت میں دینی واخلاقی اقدار اور معاشروں کی تطہیر وصفائی کے لئے سخت سزائیں دینی پڑتی ہے؛ تاکہ بگاڑ وفساد سے معاشرہ کی صفائی ہو۔

بندہ کی رائے یہ ہے کہ اگر منشیات کے کاروباری کا دائرۂ کار ابھی محدود ہی ہو اور وسیع نہ ہوا ہو تو اس کو قید میں ڈال دیا جائے اور اس کو اپنی اصلاح کا موقع دیا جائے، ہاں! اگر بار بار پکڑا گیا ہے یا کاروبار وسیع پیمانے پر ہے اور اس کے نقصانات دور دور تک ہے تو ایسے آدمی کو پھانسی یا موت کی سزا دی جائے تاکہ ضرر عام سے لوگوں کو بچایا جا سکے۔

(۷) اس کی تدابیر کے سلسلہ میں بندے کی رائے یہ ہے کہ ہر ایک آدمی کا دائرۂ کار کیا ہے؟ اس کو مدنظر رکھا جائے اور اس کی تقسیم کی جائے۔(۱) ہر ایک آدمی اپنی اولاد اور اپنے قرب وجوار کے ماحول کی فکر کرے اور اپنی اولاد اور اطراف کے لوگوں کو اس لعنت سے بچانے کی مؤثر سعی کریں۔(۲) اگر حاکم ہے تو وہ اپنے اعتبار سے اصلاح معاشرہ کے فرائض کی انجام دہی کے ساتھ قوانین وحدود کو معمول بہ بنائے۔(۳) اگر منصب قضاء پر فائض ہے تو وہ قوانین واصول متعین کرتے ہوئے مجرم کی پوری تحقیق کریں، اور جرم کی سنگینی کے مطابق سزائیں عائد کریں۔

خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے معاشرہ کے تمام افراد کا اخلاقی اور معاشرتی فریضہ ہے کہ انسداد منشیات کے لئے جو شخص جو مؤثر کردار ادا کر سکتا ہے وہ اس کا جائزہ لے اور عملی طور پر قوم وملت کے نوجوانوں اور بچوں کو اس لعنت سے بچانے کی بھرپور کوشش کرے۔

(۸) اگر ان چیزوں کے استعمال کے بغیر اور کوئی سبیل ہی نہ ہو تو نشہ آور اشیاء بھی بطور علاج استعمال کر سکتا ہے لیکن روزانہ اس میں کمی کرتا رہے تاکہ تدریجی طور پر وہ اس کو ترک کر دے، نیز جس چیز کا وہ عادی ہے اس سے قوی مسکر سے علاج نہ کرے جیسے افیون کے عادی کو مورفین دینا یہ زیادہ خطرناک ہے کیوں کہ یہ افیون سے زیادہ

ضرر رساں ہے، اور یہ علاج اس وقت ہے جبکہ اس کے لئے دوسری ادویہ کارگر نہ ہو اور مسکر اشیاء سے علاج ناگزیر ہو جائے۔

❖❖❖

سوال نامہ:

الیکشن سے مربوط شرعی مسائل

انسان اپنی ضروریات کو پوری کرنے نیز اپنی حفاظت اور دفاع کے لیے اپنے ہی جیسے بہت سے انسانوں کا محتاج ہوتا ہے، اس لئے ضرورت ہوتی ہے کہ سماج کو نظم وضبط کی لڑی میں پرو دیا جائے، تنظیم کا ایک دائرہ تو نسبتاً محدود ہوتا ہے، جس کو ہم ''خاندان'' کہتے ہیں، دوسرا دائرہ اس سے وسیع تر ہوتا ہے، جس کو سلطنت اور حکومت سے تعبیر کیا جاتا ہے، ایسے کسی نظام کے بغیر انسان کی تمام ضرورتیں پوری نہیں ہوسکتیں؛ اسی لئے ہر مہذب سماج، ریاست کے زیر سایہ زندگی گزارتا آیا ہے۔

حکومت کی تشکیل کے مختلف طریقے زمانہ قدیم سے مروج رہے ہیں، موجودہ عہد میں جس سیاسی نظام کو مشرق سے مغرب تک پوری دنیا میں غلبہ حاصل ہے وہ ہے جمہوری نظام، جمہوریت کے بعض اصول اسلام کے طرز حکمرانی سے بہت قریب ہیں اور بعض اسلامی تعلیمات کے مغایر بھی ہیں؛ لیکن چونکہ جمہوریت کی متنوع شکلیں دنیا میں پائی جاتی ہیں اور اس میں مختلف طرز حکومت کو سمو لینے کی گنجائش ہے؛ اس لئے بہت سے مسلمان ملکوں میں بھی ایسی جمہوریت کو فروغ دینے کی کوشش کی گئی ہے، جو شریعت اسلامی سے ہم آہنگ ہو۔

جمہوریت کا ایک اہم عمل عوامی رائے سے حکمراں کا انتخاب کرنا ہے، اب چونکہ ہر ملک میں آبادی کا پھیلاؤ غیر معمولی حد تک بڑھ گیا ہے، اس لئے ملک کے ہر بالغ شہری کی رائے حاصل کرنے اور اس کو انتخاب کے عمل میں شریک کرنے کے لئے الیکشن کا طریقہ اختیار کیا جاتا ہے، الیکشن کے ذریعہ گاؤں اور شہر کی سطح پر بھی عوام اپنے نمائندوں کا انتخاب کرتے ہیں،

صوبہ کی سطح پر بھی اور ملک کی سطح پر بھی، پھر ان منتخب نمائندوں کی رائے سے ہیئت حاکمہ وجود میں آتی ہے، ملک کا سربراہ منتخب کیا جاتا ہے اور تمام فیصلے کئے جاتے ہیں۔ الیکشن کا مسئلہ ان مسلمانوں کے لئے بھی اہمیت کا حامل ہے جو کسی مسلمان ملک میں بستے ہوں اور ان مسلمانوں کے لئے بھی جو اقلیت کی حیثیت سے کسی خطہ میں مقیم ہوں، نیز اس میں کوئی شبہ نہیں کہ الیکشن کے موجودہ طریقہ کار میں بہت سے شرعی مفاسد بھی شامل ہو گئے ہیں اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ الیکشن سے مسلمانوں کے وسیع تر دینی وملی مفادات متعلق ہیں، اگر وہ جمہوری نظام میں الیکشن سے بے تعلق ہو جائیں تو اس سے ان کو غیر معمولی نقصان پہنچ سکتا ہے اور ان کے مفادات پر کاری ضرب لگ سکتی ہے، یہ صورت حال نہ صرف غیر مسلم اکثریتی ممالک میں ہے؛ بلکہ اکثر مسلمان ملک کی صورتحال بھی اس سے مختلف نہیں ہے۔

ہندوستان کو یہ اعزاز حاصل ہے کہ یہ دنیا کی سب سے بڑی جمہوریت ہے، گزشتہ ساٹھ سال کے عرصہ نے یہ بات ثابت کردی ہے کہ ہمارا جمہوری نظام مستحکم بنیادوں پر قائم ہے، گردوپیش کے جتنے ممالک ہیں- جن میں ہمارے ساتھ اور ہمارے بعد آزاد ہونے والے ممالک بھی شامل ہیں- کے یہاں جمہوری نظام کو وہ استحکام حاصل نہ ہوسکا جو ہمارے ملک میں ہے، مشکل حالات میں بھی ہم نے جمہوری طرز فکر پر اپنے بھرپور ایقان کا ثبوت دیا ہے، یہ مستحکم جمہوریت جہاں ملک کے لئے سلامتی کی ضامن ہے وہیں مذہبی، لسانی اور تہذیبی اقلیتوں کے لئے بہت بڑی نعمت ہے، یہ جمہوریت اور جمہوریت کے زیر سایہ انتخابی عمل ہی کا نتیجہ ہے کہ ہمارے ملک میں بار بار حکومتیں بدلتی رہتی ہیں، لیکن یہ تبدیلی نہایت پُرامن طریقہ پر کسی تشدد اور بغاوت کے بغیر وجود میں آتی ہے، اور عوام ووٹ کی طاقت سے اپنی ناپسندیدہ حکومتوں کو ہٹا کر پسندیدہ حکومتوں کو لاتے ہیں۔

موضوع کی اہمیت اور موضوع سے متعلق مذکورہ پس منظر کی روشنی میں چند سوالات عرض

خدمت ہیں، امید کہ کتاب وسنت اور فقہاء سلف کے اجتہادات نیز معاصر اہل علم کی آراء کے حوالے سے جواب عنایت فرمائیں گے:

(۱) ووٹ کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

(۲) اگر ووٹ شہادت کے درجہ میں ہے تو اس کا حکم شرعی کیا ہوگا، ووٹ دینا صرف جائز ہوگا یا مستحب یا واجب؟

(۳) الیکشن میں اپنے آپ کو بحیثیت امیدوار پیش کرنے کا کیا حکم ہے؟

(۴) غیر مسلم ملکوں میں اور بہت سے مسلم ملکوں میں بھی قانون ساز ادارے مخالف شریعت قوانین بھی بناتے ہیں، ایسی صورت میں ان اداروں کا ممبر بننا درست ہوگا یا نہیں؟ خاص کر ان حالات میں کہ ہندوستان کے موجودہ قانون کے مطابق اگر کوئی پارٹی اپنے ممبروں کے لئے وہیپ جاری کردے تو وہ پارٹی کی پالیسی کے مطابق ووٹ دینے کا پابند ہوجاتا ہے اور اپنے ضمیر کی آواز پر ووٹ دینے کا اختیار نہیں رکھتا۔

(۵) جو لوگ قانون ساز اداروں کے رکن منتخب ہوں، انہیں دستور سے وفاداری کا حلف اٹھانا پڑتا ہے اور دستور میں بہت سی دفعات خلاف شریعت بھی ہوتی ہیں تو یہ عمل کہاں تک درست ہوگا۔

(۶) بعض عیسائی ملکوں میں ہر ممبر کو بائبل پر حلف لینا پڑتا ہے خواہ وہ کسی مذہب کا ہو تو کیا مسلم ارکان کے لئے یہ عمل درست ہوگا؟

(۷) بعض سیکولر پارٹیاں مسلمانوں کے مفادات کے تحفظ کے لئے زیادہ مناسب سمجھی جاتی ہیں، لیکن ان کے منشور کی بعض دفعات مخالف اسلام یا مسلم مفادات کے مغایر ہوتی ہیں، کیا ایسی پارٹیوں میں شریک ہونا، ان کی طرف سے انتخاب لڑنا اور ان کی حکومت میں شامل ہونا جائز ہوگا؟

(۸) جو سیاسی پارٹیاں کھلے طور پر مسلم دشمن ہیں اور ان کے منشور میں اسلام اور مسلمان کی مخالفت شامل ہو، کیا کسی مسلمان کے لئے اس پارٹی میں شریک ہونا جائز ہوگا؟ نیز اگر کسی کی نیت ہو کہ وہ پارٹی میں شریک ہو کر اس کے ایجنڈے کو بدلنے کی کوشش کرے گا تو کیا اس کے لئے اس پارٹی میں شامل ہونے کی گنجائش ہوگی؟

(۹) ایک ایسے ملک میں جہاں مسلمان اقلیت میں ہوں، مسلمانوں کے لئے علیحدہ سیاسی جماعت قائم کرنا جائز ہوگا؟ جبکہ اسے سیکولر ایجنڈے کے تحت ہی کام کرنا پڑتا ہے، نیز ایک احساس یہ بھی ہے کہ جہاں مسلمانوں کی آبادی مرتکز نہیں ہوتی ہے وہاں خصوصا اور دوسرے علاقوں میں عموما مسلم سیاسی جماعت کا قیام مسلمان مخالف ووٹ کو متحد کر دیتا ہے اور اس سے فرقہ پرست تنظیمیں فائدہ اٹھا لیتی ہیں۔

(۱۰) ایک اہم مسئلہ یہ بھی ہے کہ الیکشن میں خواتین کا کیا کردار ہونا چاہئے، کیا انہیں ووٹنگ میں حصہ لینا چاہئے، کیا ان کے لئے الیکشن میں امیدوار بننا جائز ہے، کیا وہ قانون ساز اداروں کی ممبر بن سکتی ہیں؟ اس سلسلہ میں یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ ہندوستان میں تیزی سے یہ رجحان پنپ رہا ہے کہ سیاست میں عورتوں کی حصہ داری کو یقینی بنایا جائے، اس کے لئے مختلف ریاستوں میں اور مختلف سطحوں پر خواتین کے لئے سیٹیں ریزرو کی جارہی ہیں، یہاں تک کہ ہندوستان کی بعض ریاستوں میں پنچایت کی سطح پر پچاس فیصد سیٹیں عورتوں کے لئے ریزرو کردی گئی ہیں اور لوک سبھا سے پارلیمنٹ میں خواتین کے لئے ۳۳ فیصد ریزرویشن کا بل پیش کیا جا چکا ہے اور قوی امید ہے کہ مستقبل میں یہ قانون کی شکل اختیار کر لے۔

❖❖❖

الیکشن: آداب واحکام

مولانا (مفتی) اقبال صاحب ٹنکاروی

گذشتہ ادوار میں مملکت ایک متعین مذہب ہوا کرتا تھا، تمام لوگ اسی مذہب کے پابند ہوتے تھے، بادشاہ بھی اسی مذہب کا نمائندہ ہوتا تھا، سرکاری طور پر دوسرے مذاہب تسلیم نہیں کئے جاتے تھے، اس لئے دوسرے مذاہب کے لوگ یا اس ملک میں قیام ہی نہیں کرتے تھے، یا اس طرح رہتے تھے کہ ان کو مذہبی آزادی حاصل نہیں ہوتی تھی۔ وہ اپنے مذہبی تشخصات اور علامات کے ساتھ زندگی نہیں گذار سکتے تھے۔

اس لئے اس زمانہ میں مذہبی اقلیتوں کا تصور نہیں تھا اور نہ جمہوری اور ہمہ مذہبی سلطنتیں پائی جاتی تھیں، غالبًا پہلی بار ہجرت کے بعد پیغمبر ﷺ نے ایک ایسی مملکت کی بنیاد رکھی ،جس میں مختلف مذاہب کے لوگوں کو ایک ساتھ رہنے کی گنجائش فراہم کی گئی اور اقلیتوں کے حقوق کو تسلیم کیا گیا۔

غالبًا سترہویں صدی سے صورت حال میں نمایاں تبدیلی آ گئی اور ایسی جمہوری حکومتیں قائم ہوئیں جس میں مملکت کا اپنا کوئی مذہب نہیں ہوتا اور مختلف مذہبی اکائیوں کا اپنے مذہب کے مطابق عمل کرنے کی اجازت ہوئی، اس کی وجہ سے یہ بات ممکن ہوئی کہ ایک مذہبی اکثریت والے ملک میں مختلف مذہبی اقلیتیں بود وباش اختیار کر سکیں، اس صورت حال کی وجہ سے بہت سے ملکوں نے اقلیتوں کے حقوق سے متعلق قانون بھی بنائے ،بدلتے ہوئے حالات میں مسلمان بھی ایشیاء، یورپ، امریکہ اور افریقہ کے مختلف ایسے خطوں میں خیمہ زن ہوئے جہاں انہیں دوسرے مذاہب پر یقین رکھنے والی اکثریتوں سے سابقہ تھا، بیسویں صدی کے نصف کے بعد مسلمان اقلیتوں کی تعداد میں مزید اضافہ ہوگیا، ایسے مختلف اور

بدلتے ہوئے حالات کے پس منظر میں مسلمان اقلیتیں تعلیمی ،تہذیبی ،معاشی اور سیاسی پہلوؤں سے ایسے مسائل سے دوچار ہیں جن کا تعلق اور رشتہ شریعت اسلامی سے جڑا ہوا ہے اوراب فقہ الاقلیات کے عنوان سے ایسے مسائل پر غور کیا جا تا ہے۔

ایسے مسائل اور موضوعات میں سے ایک الیکشن ہے، جس کا تعلق جمہوری نظام سے ہے ،مختلف ملکوں میں سیاسی جماعتوں کے مختلف نظام رائج ہیں ،بعض ملکوں میں صرف ایک سیاسی جماعت ہوتی ہے ،اکثر کمیونسٹ مما لک میں یہی نظام رائج ہے،بعض مما لک میں دوسیاسی جماعتی نظام رائج ہوتا ہے اور ہندوستان جیسے مما لک میں کثیر الجماعتی نظام رائج ہے ، یہاں چھوٹی بڑی بہت سی پارٹیاں ہے، جو اقتدار حاصل کرنے کے لئے کوششیں کرتی رہتی ہیں،لیکن جمہوری نظام میں پہلے سے پیشین گوئی کرنا مشکل ہوتا ہے کہ کونسی جماعت برسر اقتدار آئے گی ، البتہ جمہوری نظام میں یہ ضروری ہے کہ حکومت انتخابات کے نتیجہ میں برسر اقتدار آئے۔

الیکشن اور انتخابات کا مسئلہ مسلمانوں کے لئے بڑی اہمیت رکھتا ہے، خصوصاً جب وہ اقلیتوں سے متعلق ہو ،اس میں کوئی شک وشبہ نہیں کہ الیکشن کے مواقع پر سیاسی جماعتیں سنہرے خواب اور سبز باغ دکھانے میں ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کی کوشش کررہی ہیں، وعدوں کی بہتات بھی ہوتی ہے اور اپنی خدمات کے بارے میں دعووں کی فراوانی بھی ، جرائم کی ایسی کثرت ہے کہ ملک کے وزراء بھی اس کی دسترس سے باہر نہیں ہے، ملک کے قائدین کے بارے میں رشتوں اور ڈھانڈھلیوں کے واقعات گذشتہ کچھ سالوں سے بارش کی طرح منظر عام پر آتے جارہے ہیں۔

نیز فرقہ پرستی اور فاشزم بام اقتدار پر چڑھ چکی ہے اور سرتوڑ کوششیں کررہی ہے کہ اپنے تختِ اقتدار کو مضبوط سے مضبوط تر کرلیں ، بہت سی جماعتیں وہ ہیں جو سیکولرزم کا لباس

اوڑھے ہوئی ہیں ،لیکن فرقہ پرست ایجنڈے اوراقتدار کے حرص وہوس کی شکار ہیں، دوسری طرف وہ پارٹیاں بھی ہیں جو اپنے آپ کو جمہوریت کا نمائندہ قرار دے رہی ہیں ؛ لیکن ان کا ماضی بھی کچھ کم داغدار نہیں ہے اور انتخاب کی راہیں محدود ہیں اور تیسری کوئی ایسی قوت موجود نہیں ہے، جن کے بارے میں یہ توقع کی جاسکے کہ وہ ملک کے اقتدار کو اپنے ہاتھ میں لے سکے گی۔

آخر مسلمان ان حالات میں کیا کریں؟ ایسا بھی نہیں ہوسکتا کہ ہم الیکشن سے اپنے آپ کو الگ کرلیں ، یہ بہت بڑی ناعاقبت اندیشی ہوگی اور جو تھوڑے بہت لوگ الیکشن کے وقت مسلمانوں کا آنسو پوچھنے اور کچھ جھوٹے سچے وعدے کرنے کی کوشش کرتے ہیں؛ وہ بھی ختم ہوجائیں گے اور پھر مسلمان اس ملک میں ایک ذلیل اور مقہور گروہ رہ جائیں گے، کچھ فرقہ پرست جماعتیں اور پارٹیاں جو اقلیتوں کو ووٹ کے حق اور دیگر حقوق سے محروم رکھنا چاہتی ہیں، یہ عمل ان کے منصوبہ کو کامیاب کرنے کے مترادف ہوگا،اس لئے الیکشن میں حصہ لینا ایک بہت بڑی ضرورت ہے، ہر مسلمان کو چاہئے کہ وہ ووٹ کا حق ضرور استعمال کرے۔

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:۔

آج کی دنیا میں اسمبلیوں ،کونسلوں ،میونسپل وارڈوں اور دوسری ملی وقومی مجالس وجماعتوں کے انتخابات میں جمہوریت کے نام پر کھیل کھیلا جارہا ہے کہ زور مور اور غنڈہ گردی کے سارے طاغوتی وسائل کا استعمال کرکے یہ چندروزہ موہوم اعزاز حاصل کیا جاتا ہے اور اس کے عالم سوز نتائج ہر وقت آنکھوں کے سامنے ہیں اور ملک وملت کے ہمدرد وسمجھدار انسان اپنے مقدور بھر اس کی اصلاح کی فکر میں بھی ہیں،لیکن عام طور پر اس کو ایک جارحیت کا کھیل اور خالص دنیاوی دھندھا سمجھ کر ووٹ لئے اور دیئے جاتے ہیں، لکھے پڑھے دیندار مسلمانوں کو بھی اس طرف توجہ نہیں ہوتی کہ یہ کھیل صرف ہماری دنیا کے نفع نقصان اور آبادی

یا بر بادی تک نہیں رہتا، بلکہ اس کے پیچھے کچھ طاعت ومعصیت اور گناہ وثواب بھی ہے، جس کے اثرات اس دنیا کے بعد بھی یا ہمارے گلے کا ہار عذاب جہنم بنیں گے، یا پھر درجات جنت اور نجات آخرت کا سبب بنیں گے اور اگر چہ آج کل اس اکھاڑہ کے پہلوان اور اس میدان کے مرد، عام طور پر وہی لوگ ہیں جو فکر آخرت اور خدا اور رسول کی طاعت ومعصیت سے مطلقاً آزاد ہیں اور اس حالت میں ان کے سامنے قرآن وحدیث کے احکام پیش کرنا ایک بے معنی وعبث فعل معلوم ہوتا ہے، لیکن اسلام کا ایک یہ بھی معجزہ ہے کہ مسلمانوں کی پوری جماعت کبھی گمراہی پر جمع نہیں ہوتی، ہر زمانہ اور ہر جگہ کچھ لوگ حق پرست بھی قائم رہتے ہیں جن کو اپنے ہر کام میں حلال وحرام کی فکر اور خدا اور رسول کی رضا جوئی پیش نظر رہتی ہے، نیز قرآن کریم کا یہ بھی ارشاد ہے: " وَذَكِّر فان الذكرى تنفع المؤمنين " یعنی آپ نصیحت کی بات کہتے رہیں کیوں کہ نصیحت مسلمانوں کو نفع دیتی ہے، اس لئے مناسب معلوم ہوا کہ انتخابات میں امیدواری اور ووٹ کی شرعی حیثیت اور ان کی اہمیت کو قرآن وسنت کی رو سے واضح کر دیا جائے، شاید کچھ بندگان خدا کو تنبیہ ہو اور کسی وقت یہ غلط کھیل صحیح بن جائے۔

ووٹ اور ووٹر:۔

کسی امیدوار کو ووٹ دینے کی از روئے قرآن وحدیث چند حیثیتیں ہیں، ایک حیثیت شہادت کی ہے کہ ووٹر جس شخص کو اپنا ووٹ دے رہا ہے، اس کے متعلق اس کی شہادت دے رہا ہے کہ یہ شخص اس کام کی قابلیت بھی رکھتا ہے اور دیانت اور امانت بھی، اور اگر واقع میں اس شخص کے اندر یہ صفات نہیں ہے اور ووٹر یہ جانتے ہوئے اس کو ووٹ دیتا ہے تو وہ ایک جھوٹی شہادت ہے جو سخت کبیرہ گناہ اور وبال دنیا وآخرت ہے، صحیح بخاری کی حدیث میں رسول کریم ﷺ نے شہادت کاذب کو شرک کے ساتھ کبائر میں شمار فرمایا ہے

۔(مشکوۃ شریف)اورایک دوسری حدیث میں جھوٹی شہادت کواکبر کبائرفرمایاہے۔(بخاری ومسلم)

جس حلقہ میں چندامیدوار کھڑے ہوں اور ووٹر کو یہ معلوم ہے کہ قابلیت اور دیانت کے اعتبار سے فلاں آدمی قابل ترجیح ہے تو اس کو چھوڑ کر کسی دوسرے کو ووٹ دینا اکبر کبائر میں اپنے آپ کو مبتلا کرنا ہے۔

اب ووٹ دینے والا اپنی آخرت اور انجام کو دیکھ کر ووٹ دے، محض رسمی مروت یا کسی طمع کی وجہ سے اپنے آپ کو اس وبال میں مبتلا نہ کرے۔

دوسری حیثیت ووٹ کی شفاعت یعنی سفارش کی ہے کہ ووٹر اس کی نمائندگی کی سفارش کرتا ہے، اس سفارش کے بارے میں قرآن کریم کا یہ ارشاد ہر ووٹر کو اپنے سامنے رکھنا چاہئے: "ومن یشفع شفاعة حسنة یکن له نصیب منها، ومن یشفع شفاعة سیئة یکن له کفل منها الخ..." یعنی جو شخص اچھی سفارش کرتا ہے، اس میں اس کو بھی حصہ ملتا ہے اور بری سفارش کرتا ہے تو اس برائی میں اس کا بھی حصہ لگتا ہے، اچھی سفارش یہی ہے کہ قابل اور دیانت دار آدمی کی سفارش کرے، جو خلق خدا کے حقوق صحیح طور پر ادا کر سکے اور بری سفارش یہ ہیکہ نااہل، نالائق، فاسق وظالم کی شنفارش کرے، اس کو خلق خدا پر مسلط کرے، اس سے معلوم ہوا کہ ہمارے ووٹوں سے کامیاب ہونے والا امیدوار اپنے پنج سالہ دور میں جو نیک یا بد عمل کرے گا ہم بھی اس کے شریک بن جائیں گے۔

ووٹ کی تیسری حیثیت وکالت کی ہے کہ ووٹ دینے والا اس امیدوار کو اپنا نمائندہ اور وکیل بناتا ہے ؛ لیکن اگر یہ وکالت اس کے کسی شخصی حق کے متعلق ہوتی اور اس کا نفع نقصان صرف اس کی ذات کو پہنچتا تو اس کا یہ خود ذمہ دار ہوتا مگر یہاں ایسانہیں ؛ کیوں کہ یہ وکالت ایسے حقوق کے متعلق ہے جن میں اس کے ساتھ پوری قوم شریک ہے، اس لئے اگر

کسی نااہل کو اپنی نمائندگی کے لئے ووٹ دے کر کامیاب بنایا تو پوری قوم کے حق کو پامال کرنے کا گناہ بھی اس کی گردن پر رہا۔

خلاصہ یہ ہے کہ ہمارا ووٹ تین حیثیت رکھتا ہے: ایک شہادت، دوسرے سفارش اور تیسرا حقوق مشترکہ کی وکالت، تینوں حیثیتوں میں جس طرح نیک، صالح اور قابل آدمی کو ووٹ دینا موجب ثواب عظیم ہے اور اس کے ثمرات اس کو ملنے والے ہیں، اسی طرح نااہل یا غیر متدین شخص کو ووٹ دینا جھوٹی شہادت ہے اور بری سفارش بھی اور ناجائز وکالت بھی اور اس کے تباہ کن ثمرات بھی اس کے نامہ اعمال میں لکھے جائیں گے۔

ایک ضروری تنبیہ:۔

مذکورالصدر بیان میں جس طرح قرآن وسنت کی رو سے یہ واضح ہوا کہ نااہل، ظاہم، فاسق اور غلط آدمی کو ووٹ دینا گناہ عظیم ہے، اسی طرح ایک اچھے نیک، صالح اور قابل آدمی کو ووٹ دینا ثواب عظیم ہے، بلکہ ایک فریضۂ شرعی ہے، قرآن کریم نے جیسے جھوٹی شہادت کو حرام قرار دیا ہے، اسی طرح سچی شہادت کو واجب ولازم فرمایا ہے۔ ارشاد باری ہے: کونوا قوامین للّٰہ شهداء بالقسط. اور دوسری جگہ ارشاد ہے: کونوا قوامین بالقسط شهداء للّٰہ. ان دونوں آیتوں میں مسلمانوں پر فرض کیا ہے کہ سچی شہادت سے جان نہ چرائیں، اللہ کے لئے ادائیگی شہادت کے واسطے کھڑے ہو جائیں، تیسری جگہ سورۂ طلاق میں ارشاد ہے: واقیموا الشهادة للّٰہ. یعنی اللہ کے لئے شہادت کو قائم کرو، ایک آیت میں یہ ارشاد فرمایا کہ سچی شہادت کو چھپانا حرام اور گناہ ہے، ارشاد باری ہے: ولاتکتموا الشهادة، ومن یکتمها فانه آثم قلبه. یعنی شہادت کو نہ چھپاؤ اور جو چھپائے گا اس کا دل گنہگار ہے۔

ان آیات کریمہ نے مسلمانوں پر یہ فریضہ عائد کر دیا ہے کہ سچی گواہی سے جان نہ

چرائیں ،ضرور ادا کریں ،آج جو خرابیاں انتخابات میں پیش آرہی ہیں ان کی بڑی وجہ یہ بھی ہے کہ نیک صالح حضرات عموماً ووٹ دینے سے ہی گریز کرنے لگے ،جس کا لازمی نتیجہ وہ ہوا جو مشاہدہ میں آرہا ہے کہ ووٹ عموماً ان لوگوں کے آتے ہیں جو چند ٹکوں میں خرید لئے جاتے ہیں اور ان لوگوں کے ووٹوں سے جو نمائندے پوری قوم پر مسلط ہوتے ہیں وہ ظاہر ہے کہ کس قماش اور کس کردار کے لوگ ہوں گے؟ اس لئے جس حلقہ میں کوئی بھی امیدوار قابل اور نیک معلوم ہو اسے ووٹ دینے سے گریز کرنا بھی شرعی جرم اور پوری قوم وملت پر ظلم کا مرادف ہے اور اگر کسی حلقہ میں کوئی بھی امیدوار صحیح معنی میں قابل اور دیانت دار نہ معلوم ہو مگر ان میں سے کوئی ایک صلاحیت کا اور خدا ترسی کے اصول پر دوسروں کی نسبت سے غنیمت ہو تو تقلیل شر اور تقلیل ظلم کی نیت سے اس کو بھی ووٹ دے دینا جائز بلکہ مستحسن ہے ،جیسا کہ نجاست کے پورے ازالہ کی قدرت نہ ہونے کی صورت میں تقلیل نجاست کو اور پورے ظلم کو دفع کرنے کا اختیار نہ ہونے کی صورت میں تقلیل ظلم کو فقہاء رحمہم اللہ نے تجویز فرمایا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ انتخابات میں ووٹ کی شرعی حیثیت کم از کم ایک شہادت کی ہے، جس کا چھپانا بھی حرام ہے اور اس میں جھوٹ بولنا بھی حرام، اس پر کوئی معاوضہ لینا بھی حرام ۔ (جواہر الفقہ :انتخابات میں ووٹ اور ووٹر کی شرعی حیثیت :۲/۲۹۰ تا ۲۹۴، ط: مکتبہ تفسیر قرآن دیوبند)

حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب دامت برکاتہم لکھتے ہیں:

ووٹ کی مختلف حیثیتیں ہیں، اس کی حیثیت شہادت اور گواہی کی ہے، کہ وہ جس ممبر کو ووٹ دے رہا ہے اس کے بارے میں گواہ ہے کہ اس کو ملک وقوم کے لئے مفید اور خیر خواہ سمجھتا ہے، اس کی حیثیت مشورہ کی ہے کہ وہ حکومت اور نظم ونسق کے سلسلہ میں اپنی رائے کا اظہار کرتا ہے کہ کون زیادہ بہتر اور ایمان دار ذمہ دار ہوسکتا ہے، اس کی حیثیت سفارش کی ہے کہ وہ اپنے اس امیدوار کے لئے ایک اہم عہدہ اور ذمہ داری کی سفارش کرتا ہے اور اس کی

حیثیت وکیل نامزد کرنے کی ہے کہ وہ سیاسی مسائل میں اس کو اپنا وکیل اور نمائندہ نامزد کرتا ہے، نیز ان سب کے علاوہ ووٹ کی حیثیت سیاسی بیعت کی ہے کہ وہ ووٹ کے ذریعہ متعلقہ امیدوار کو وکیل بناتا ہے کہ وہ اس کی طرف سے سربراہ مملکت کا انتخاب کرے، بیعت کے لئے ضروری نہیں ہے کہ ہاتھ ہی سے بیعت کی جائے، چنانچہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے عبداللہ بن دینار رضی اللہ عنہ سے دوسندوں سے روایت کیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے عبدالملک بن مروان سے بذریعۂ مراسلات بیعت کی ہے، حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے اس روایت میں اپنی طرف سے سمع وطاعت کا اقرار کرنے کے ساتھ ساتھ یہ بھی لکھا ہے کہ میرے بچوں نے بھی اس کا اقرار کیا ہے۔

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ بات کافی ہے کہ امیر کسی کو بیعت کے لئے وکیل بنائے یا بیعت کرنے والا کسی کو بطور وکیل بھیجے کہ اس کی طرف سے اظہار وفاداری کرے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے ایک دفعہ عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کو اپنی طرف سے بیعت لینے کا حکم فرمایا تھا۔ (بخاری: باب بیعۃ النساء) اس سے معلوم ہوا کہ اپنے حق رائے دہی کے استعمال کی حیثیت بڑی نازک اور اہم ہے، ایک شخص کو غیر مفید سمجھنے کے باوجود اس کو ووٹ دینا شہادتِ زور، جھوٹا مشورہ، غلط سفارش اور متعدد گناہوں کا حامل ہے۔ (جدید فقہی مسائل: متفرقات: ۱، ص: ۲۶۵، قاضی پبلیشرز، دہلی)

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم لکھتے ہیں:۔

شرعی نقطۂ نظر سے ووٹ کی حیثیت شہادت اور گواہی کی سی ہے اور اس طرح جھوٹی گواہی دینا حرام اور ناجائز ہے، اسی طرح ضرورت کے مواقع پر شہادت کو چھپانا بھی حرام ہے۔ قرآن کریم کا ارشاد ہے: ولاتکتموا الشھادۃ، ومن یکتمھا فانہ آثم قلبہ یعنی تم گواہی کو نہ چھپاؤ اور جو شخص گواہی چھپائے اس کا دل گنہگار ہے۔

اور حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آں حضرت ﷺ نے ارشادفرمایا:"ومن کتم شهادة اذا دعی الیها کان کمن شهد بالزور". (جمع الفوائد بحواله طبرانی:ص/٦٢) جس کسی کوشہادت کے لئے بلایا جائے وہ پھر اسے چھپائے تو وہ ایسا ہے جیسے جھوٹی گواہی دینے والا۔

بلکہ گواہی دینے کے لئے تو اسلام نے اس بات کو پسند کیا ہے کہ کسی کے مطالبہ کرنے سے پہلے ہی انسان اپنا یہ فریضہ ادا کردے اوراس میں کسی کی دعوت یا ترغیب کا انتظار بھی نہ کرے، حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ آں حضرت ﷺ نے ارشادفرمایا: "الا اخبرکم بخیر الشهداء الذی یاتی شهادته قبل ان یسئل لها." (ایضا: ٢٦١) کیاتمہیں نہ بتاؤں کہ بہترین گواہ کون ہے؟ وہ شخص ہے جو اپنی گواہی کسی کے مطالبہ کرنے سے قبل ہی ادا کردے۔

ووٹ بھی بلاشبہ ایک شہادت ہے، قرآن وسنت کے یہ احکام اس پر بھی جاری ہوتے ہیں، لہذا ووٹ کومحفوظ رکھنا دین داری کا تقاضا نہیں، اس کا زیادہ سے زیادہ صحیح استعمال کرنا ہر مسلمان کا فرض ہے، یوں بھی سوچنے کی بات ہے کہ اگر شریف دین دار اور معتدل مزاج کے لوگ انتخابات کے تمام معاملات سے بالکلیہ یکسو ہوکر بیٹھ جائیں تو اس کا مطلب اس کے علاوہ اور کیا ہوسکتا ہے کہ وہ پورا میدان شریروں، فتنہ پردازوں اور بے دین افراد کے ہاتھوں میں سونپ رہے ہیں، ایسی صورت میں کبھی بھی یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ حکومت نیک اور اہلیت رکھنے والے افراد کے ہاتھ میں آئے، اگر دین دار لوگ سیاست سے اس قدر بے تعلق ہوکر رہ جائیں گے تو پھر انہیں ملک کی دینی، اخلاقی تباہی کا شکوہ کرنے کا بھی کوئی حق نہیں پہنچتا، کیوں کہ اس کے ذمہ دار وہ خود ہوں گے اور ان کے حکام کا سارا عذاب وثواب ان ہی کی گردن پر ہوگا اور خود ان کی آنے والی نسلیں اس شر وفساد سے کسی طرح محفوظ نہیں رہ سکیں گی

،جس پر بندھ باندھنے کی انہوں نے کوشش نہیں کی۔(فقہی مقالات : ووٹ کی شرعی حیثیت :۲/۲۸۷،ط:زمزم بکڈپو،دیوبند)

(جواب نمبر:۲) حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب دامت برکاتہم فرماتے ہیں:۔

اللہ تعالی نے مسلمانوں کو اسلام کی حفاظت کے لئے طاقت بھرکوشش اور تیاری کا حکم دیا ہے:"واعدوا لهم ما استطعتم من قوة". (انفال: ٦٠) قوت کا لفظ ایک جامع لفظ ہے، جس میں وہ تمام طاقتیں شامل ہیں، جو نتائج اور فیصلوں پر اثر انداز ہوسکے، یہ طاقت فوج کی بھی ہوسکتی ہے ،افراد قوت اور تعداد کی بھی اور علم ودانش کی بھی ، جو مما لک جمہوری طرز حکومت کے حامل ہیں،ان کے یہاں ووٹ بھی ایک بڑی طاقت ہے، ووٹ کے ذریعہ بام اقتدار پر چڑھا جاسکتا ہے اور ووٹ کی تلوار سے انسان کو بے پناہ بلندیوں سے اٹھا کر پستیوں تک گرایا بھی جاسکتا ہے،اس لئے ووٹ بھی ایک طاقت ہے،ایک نعمت ہے اور ایک مؤثر ہتھیار ہے۔

اس لئے ووٹ کے سلسلہ میں دو پہلوؤں کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے: ایک یہ کہ موجودہ حالات میں بحیثیت مسلمان ہمارے لئے ووٹ دینا ایک مذہبی فریضہ کے درجہ میں ہے اور ووٹ نہ دینا اسی درجہ کوتاہی کا ارتکاب ہے؛ کیوں کہ ووٹ ایک گواہی ہے اور جب حق کو حاصل کرنے اور ظلم کو روکنے کے لئے گواہی دینی ضروری ہوجائے اور اس وقت اس ملک میں مسلمان اس صورت حال سے دوچار رہیں ،تو اس سے پہلوتہی برتنا کسی طرح روا نہیں ؛ بلکہ قرآن مجید کی زبان میں یہ کتمان شہادت ہے،جس سے اللہ تعالی نے منع فرمایا ہے۔(البقرہ: ۲۸۳،شمع فروزاں:۱/۵٦:ط: کتب خانہ نعیمیہ دیوبند)

(جواب نمبر:۳) حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم "اسلام اور

سیاسی نظریات‘‘ میں رقم طراز ہیں:

چوں کہ حکمرانی ایک مسئولیت ہے؛ حق نہیں ہے، اس لئے اسی سے یہ اصول نکلتا ہے کہ اس کا طلب کرنا جائز نہیں، یہ ایسی چیز نہیں ہے جسے حاصل کرنے کے لئے انسان بڑھ چڑھ کر جدوجہد کرے کہ میں کسی طرح حاکم بن جاؤں، چنانچہ حدیث شریف میں آتا ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت عبدالرحمٰن بن سمرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ارشاد فرمایا: ”لاتسئل الامارة فانك ان اوتيتها عن مسئلة وكلت اليها، وان اوتيتها من غير مسئلة اعنت عليها“. (صحيح البخاری: كتاب الايمان :حديث:٦٦٢٢)

امیر بننے کی طلب نہ کرو؛ کیوں کہ اگر تمہیں تمہاری طلب پر امارت دی جائے گی تو تمہیں اسی کے حوالے کر دیا جائے گا۔ (یعنی تمہیں اس کی ذمہ داریوں خود بھگتنی ہوں گی) اور اگر تمہیں یہ امارت طلب کے بغیر دی جائے گی تو (اللہ تعالیٰ کی طرف سے) تمہاری مدد کی جائے گی۔

اس قسم کی بات حضور اقدس ﷺ نے قاضی کے عہدے کے بارے میں ارشاد فرمائی ہے، جس سے مذکورہ بالا حدیث کی مزید تشریح ہوتی ہے، حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

”من ابتغى القضاء وسئل فيه شفعاء وكل الى نفسه ،ومن اكره عليه انزل الله عليه ملكا يسدده“. (ترمذی : كتاب الاحكام :حديث: ١٣٢٣)

جو شخص قاضی بننے کی طلب کرے اور اس کام کے لئے سفارش کرنے والوں کو تلاش کرے، اسے خود اپنے حوالے کر دیا جاتا ہے اور جس کسی کو اس منصب پر مجبور کیا جائے تو اللہ تعالیٰ اس پر ایک فرشتہ نازل فرما دیتے ہیں جو اسے سیدھے راستے پر رکھتا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ خود اپنے حوالہ کر دیا جانے کا کیا مطلب ہے؟ یعنی اگر کوئی شخص

یہ عہدہ خود کوشش کر کے حاصل کرے اور اس کے لئے لوگوں کو سفارشی بنائے تو اس سے گویا کہا جاتا ہے کہ تم جانو اور تمہاری حکومت جانے، ہماری طرف سے کوئی مدد نہیں ملے گی، جس شخص کا اس بات پر ایمان ہو کہ اللہ تعالی کی مدد کے بغیر کوئی کام نہیں ہوسکتا ہے، اس کے لئے یہ کتنی سنگین وعید ہے۔ اعاذنا اللہ من ذلک....

اور حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میرے قبیلہ کے دو آدمیوں نے حضور ﷺ سے عرض کیا کہ انہیں حکومت کا کوئی منصب عطا کر دیا جائے، اس پر آپ ﷺ نے فرمایا: "انا لانولی ھذا من سأله ولا من حرص علیه." (صحیح البخاری: حدیث: ۱۷۱۴۹) ہم کسی ایسے شخص کو یہ منصب نہیں دیتے جو اس کی طلب میں رہے، یا اس کی حرص کرے۔

یہ احادیث پوری صراحت کے ساتھ یہ واضح کر رہی ہیں کہ امارت کو خود طلب کرنا ناجائز ہے اور جو اس کا طالب ہو وہ درحقیقت اس منصب کا اہل ہی نہیں ہے، نیز ایک حدیث میں جو حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے، یہ ارشاد فرمایا گیا ہے:

"تجدون من خیر الناس اشدھم کراھیة لھذا الشان حتی یقع فیه."

(صحیح البخاری: ۳۴۹۶)

تم بہترین انسان ان لوگوں کو پاؤ گے جو اس معاملہ (یعنی امیر بننے کو ناپسند کرتے رہیں) الّا یہ کہ وہ اس میں مبتلا ہوجائے۔ (اسلام اور سیاسی نظریات: حکومت سازی کے اصول: ص:۲۱۳، ط: دارالکتاب دیوبند)

لیکن موجودہ دور کے جمہوری نظاموں میں برسرراہ حکومت یا ارکان پارلیمنٹ کے لئے عموماً اہلیت کی کوئی شرائط مقرر نہیں ہوتی، عام طور پر دستور میں یہ درج ہوتا ہے کہ وہ ملک کا شہری ہو اور ووٹر لیسٹ میں اس کا نام درج ہو اور بس! اس کے بعد اس کی علمی قابلیت یا

تجربے کی کوئی شرط نہیں ہوتی ، نہ علم ودانش کی ضرورت ہوتی ہے، نہ اخلاق کی ضرورت اور بعض لوگ تو دستخط کی صلاحیت سے بھی عاری ہوتے ہیں ،تو نشان ابہام سے کام چلاتے ہیں،تو کچھ لوگ نامور مجرم ہوتے ہیں ، جیسا کہ الیکشن کے موقع پر اخبارات میں ان کی تعلیمی صلاحیت کے ساتھ ساتھ اخلاق وکردار بھی شائع ہوتے ہیں، پھر کچھ امیدوار محض قوم پرست یا فرقہ پرست ہوتے ہیں، جیسا کہ اخبارات میں ان کے بیانات سے اور ان کے کردار سے پتہ چلتا ہے، ان کو اپنے حلقۂ انتخاب میں شامل افراد کی خدمات سے کوئی سروکار نہیں ہوتا اور کبھی کبھار اسلامی عداوت اور مسلم دشمنی میں کچھ حرکتیں بھی کر دیتے ہیں، ایسے وقت اگر کوئی آدمی دیانت دار اور امانت دار ہو، معاملات میں بھی وہ لوگوں پر ظلم نہ کرتا ہو اور ممبری کے حقیقی فرائض وذمہ داریوں کا احساس رکھتا ہو، معاملہ فہم اور قوم کا بہی خواہ ہو اور اپنی بات کو مناسب انداز میں پارٹی یا مجلس میں پیش کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اگر ایسا آدمی اپنے آپ کو امیدواری کے لئے پیش کرے تو اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے ، جب کہ دوسرا کوئی ایسے اوصاف کا حامل نہ ہو۔

اور جب ایسے اوصاف کا حامل مسلمان امیدوار منتخب ہو کر ایوان میں پہنچے گا تو کم از کم جس معاشرہ میں وہ زندگی گذار رہا ہے اس کی سماجی سرگرمیوں میں اس کی شرکت ہوگی، اور جو قوانین اور نظام بنائے جائیں گے، ان پر مباحثہ میں بھی کسی درجہ میں شرکت ہو سکے گی اور بسا اوقات وہ ان میں تبدیلی یا ان کے ضرر کو کم کرواسکیں گے اور میونسپلٹی، صوبائی اور پارلیمنٹری کمیٹیوں میں جب ان کی تعداد بڑھے گی تو ملک کی کچھ پالیسیاں بنانے میں بھی ان کی شرکت ہوگی اور وہ کبھی اس طرح اثر انداز ہوں گے، جس سے ان کے اور دوسرے مسلمان بھائیوں کے بعض مفادات کا تحفظ ہوگا یا کم از کم نقصانات میں تخفیف ہو سکے گی۔

موجودہ دور کے امیدوار عموماً ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے نزدیک قوم وملت اور ملک کی

خدمت کے بجائے اپنی اوراپنے خاندان ہی کی خدمت مقصود ہوتی ہے،اسلامی نقطۂ نظر سے امیدوارایسا ہونا چاہئے کہ وہ اپنی دیانت وامانت، جذبۂ خدمت اورنمائندگی کی صلاحیت میں نسبۃً بہتر اورقوم وملت اورملک کے لئے بہتر ہو۔

مولانا محمد مصطفیٰ ندوی لکھتے ہیں:۔

’’الیکشن میں امیدوار اصل میں اس لئے کھڑے ہوتے ہیں کہ انہیں آئندہ قوم کی خدمات اورنمائندگی کا موقع دیا جائے ،وہ سماج کو اور خصوصاً اپنے حلقۂ انتخاب کو فائدہ پہنچائے ،یہ بھی اس وقت ہوگا جب کہ امیدوار کرداراوراعمال کے ہتھیار سے لیس ہو اور لوگوں کے سامنے اپنا عملی اوررفاہی کاموں میں تجربہ اوردل چسپی کا ریکارڈ رکھے،خلاصہ یہ ہے کہ امیدوار کے سلسلہ میں نقطۂ نظر یہ ہے کہ اس کےقول وعمل میں موافقت ہو،کردار وگفتار میں یکسانیت ہو،دیانت داراورامانت دارہو۔

جیسا کہ قرآن کریم میں ان اوصاف کی طرف اشارہ کیا گیا ہے:

ان اکرمکم عند الله اتقاکم . (سوره حجرات: ۱۳) یا ایها الذین آمنوا لم تقولون مالا تفعلون، کبر مقتا عند الله ان تقولوا مالا تفعلون. (صف:۲) نیز فرمایا: واوفوا بالعهد ،ان العهد کان مسئولا. (مائده: ۱) یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود.(اسراء :۳٤) ان الله لا یحب الخائنین .(انفال:۵۸)

امیدوار کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ جس عہدہ کی امیدواری کرتا ہےاس کی ذمہ داریوں کوبحسن وخوبی انجام دینے کی قابلیت اورصلاحیت رکھتا ہو،ان کو دیانت داری کے ساتھ ادا کرسکتا ہو،خدمت خلق کے جذبہ سے سرشار ہواورآخرت میں عنداللہ جواب دہی کا احساس ہو،ان اوصاف کوقرآن کریم نے حضرت یوسف علیہ السلام کی زبانی بیان فرمایا:’’قال اجعلنی علی خزائن الارض ، انی حفیظ علیم‘‘ حضرت یوسف علیہ السلام نے کہا: مجھے

ملک کے خزانوں پر مامور کردیجئے، کیوں کہ میں حفاظت کرنے والا ہوں اور اس کام سے واقف ہوں۔

''حفیظ'' سے امانتداری اور حقوق کی حفاظت کی طرف اشارہ فرمایا اور ''علیم'' سے فرض منصبی کو پوری کرنے کی صلاحیت ولیاقت کی طرف اشارہ فرمایا۔(ووٹ ووٹرس،امیدوار۔ آداب واحکام:ص:۱۲،۱۳)

علامہ قرطبی رحمۃ اللہ علیہ اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:۔

ودلت الآية على جواز ان يخطب الانسان عملا يكون له اهلا ؛ فان قيل: فقد روى مسلم عن عبد الرحمن بن سمرة قال؛ قال لي رسول الله ﷺ : يا عبدالرحمن لا تسئل الامارة الخ..فالجواب: او لا– ان يوسف عليه السلام انما طلب الولاية لانه علم انه لاحد يقوم مقامه فى العدل والاصلاح وتوصيل الفقراء الى حقوقهم فرأى ان ذلك فرض متعين عليه فانه لم يكن هناك غيره ، هكذا الحكم اليوم ،لو علم انسان من نفسه انه يقوم بالحق فى القضاء او الحسبة ،ولم يكن له هناك من يصلح ولا يقوم مقامه لتعين ذلك عليه،ووجب ان يتولاها ويسئل ذلك ،ويخبر بصفاته التى يستحقها به من العلم والكفاية وغير ذلك. (سوره يوسف: آيت: ٥٥،ج:٩،ص:١٨٨،١٨٩،ط:المكتبة التجارية)

اس سے معلوم ہوا کہ آج بھی وہ حکم پایا جاسکتا ہے جب کہ کوئی آدمی یہ سمجھتا ہو کہ وہ قضاء یا کسی منصب اور عہدہ کا اہل ہے، وہ اس کو حق اور درستگی کے ساتھ سنبھال سکتا ہے اور کوئی دوسرا اس کی صلاحیت والا اور اہل نہیں ہے،تو وہ آدمی ہی اس منصب کا اہل ہے،ضروری ہے کہ وہ اس کا مطالبہ کرے اور اپنے آپ کو اس خدمت کے لئے پیش کرے۔

لیکن آج تلاش بسیار کے بعد بھی مذکورہ بالا اوصاف کا حامل امیدوار ملنا مشکل ہے

اور دوسری طرف یہ بھی حقیقت ہے کہ اس ملک کے موجودہ حالات کے تناظر میں اگر مسلم امیدوار اپنے اندر یہ صلاحیت واہلیت اور اوصاف نہ پانے کی صورت میں اگر وہ انتخابات میں حصہ نہ لیں تو موجودہ جمہوری نظام میں انتخاب سے دوری اور کنارہ کشی سیاسی اور قومی سطح پر مسلمانوں کے لئے مضرات ونقصانات کا باعث بنے گی، اس لئے مسلم امیدوار الیکشن میں ضرور حصہ لیں اور اپنے اندر مذکورہ بالا اوصاف اور صلاحیت واہلیت پیدا کرنے کی کوشش کریں۔

(جواب نمبر:۴،۵) غیر مسلم ممالک کی سیاست میں شرکت کی خصوصیات میں سے ایک بات یہ ہے کہ اس کا تعلق غیر اسلامی ماحول سے ہوتا ہے، اس بناء پر یہ شرکت اسلامی اصول وقواعد کے ماتحت اوران کے مطابق نہیں ہوتی؛ بلکہ وہ ایسی چیزوں کی پابند اوران سے جڑی ہوئی ہوتی ہے جو زیادہ تر حالات میں اسلام مخالف اوراس کے متناقض ہوتی ہے، اس لئے سیاست میں شرکت کا یہ عمل صحیح معنوں میں صرف ایک سادہ سیاسی عمل ہی نہیں ہوتا، جس میں کسی پارٹی سے روابط وتعلق اور انتخابی مہم کے لئے ضروری اخراجات کی فراہمی ہو؛ بلکہ اس کے تحت وہ تمام محرکات اور سرگرمیاں آتی ہیں جوان پارٹیوں اور جماعتوں کی حمایت وپشت پناہی پر مبنی اور اسلام کے مخالف اور معارض ہوتی ہیں، قانون سازاداروں میں بھی حزب موافق کے افراد کی ماتحتی میں کام ہوتا ہے، تو وہ عموما پارٹی پالیسی کے ماتحت کام کرتے ہیں جو مخالف شریعت قانون بھی نافذ کردیتے ہیں، اب ہمارے سامنے دومفسدے ہیں: اول ایسے قانون سازاداروں میں شرکت کا مفسدہ اور وہ یہ کہ غیر اسلامی قانون سازاداروں کے قیام میں تعاون اور دستور وآئین سے وفاداری کا حلف جس میں بعض ایسی دفعات ہوسکتی ہیں جو قرآن وحدیث کے صریح متصادم ہو، دوسری طرف ایسے قانون ساز اداروں میں بطور رکن وممبر عدم شرکت کا مفسدہ ہے کہ مخالف اسلام اور مخالف شریعت قوانین وضع ہوں گے اور

اسلام اور مسلمانوں کی طرف سے دفاع کرنے والا وہاں کوئی نہیں ہوگا،جس کے نتیجہ میں اسلام کے خلاف قوانین وضع ہوں گے جس پر مجبوراً عمل کیا جائے گا۔

مقام غور ہے کہ ایسے اداروں میں بطور ممبر ورکن شرکت کرنے کا مفسدہ بڑا ہے یا عدم شرکت کا؟ بظاہر عدم شرکت کا مفسدہ بڑا ہے کہ اس میں کوئی دفاع کرنے والا نہ ہوگا اور مخالف شریعت قانون سازی ہوگی اور شرکت کا مفسدہ کم ہے کہ بعض شرعی احکام پر عمل نہ ہونے پائے گا اور فقہ کا مشہور قاعدہ ہے کہ دو مفاسد سامنے ہو اور دونوں سے بچنا ممکن نہ ہو تو کمتر درجہ کے مفسدہ کو گوارا کرلیا جاتا ہے،اذا تعارض مفسدتان روعي اعظمهما ضررًا بارتكاب اخفهما. (قواعد الفقه: قاعده نمبر: ۱۹،ص:۵٦،ط:اشرفی بکڈپو دیوبند)

یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ موجودہ جمہوری نظام کئی معاملات میں اسلام سے میل نہیں کھاتا؛لیکن تغیر زمانی سے کچھ احکام کی تبدیلی کا نظریہ بھی اسلام کا مسلمہ نظریہ ہے، چنانچہ قواعد الفقہ میں ہے:لاینکر تغیر الاحکام بتغیر الزمان . (قاعدہ نمبر:۲۸۴،ص:۱۱۳،ط:اشرفی بک ڈپو دیوبند)

اب جمہوری حکومتوں کے نت نئے حالات میں ایسے ملکوں میں جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں ضرورت اور تغیر زمانی کی وجہ سے قوم وملت کے مفاد میں قانون ساز اداروں کی ممبری قبول کرنا درست ہونا چاہیئے،اس طرح وہ زیادہ نہ سہی تو کچھ قوانین کی وضع و نسخ میں نمایاں کردارادا کرسکیں گے۔

مولانا بدرالحسن قاسمی لکھتے ہیں:۔

جہاں تک حلف برداری یا دستور کی قسم کھانے کا تعلق ہے تو وہ ایک قسم کا عہد ہے کہ دستور کے دفعات کی پابندی کی جائے گی اور منصب وعہدہ کے درمیان پوری امانت داری اور باریکی کے ساتھ ذمہ داریوں کی ادائیگی کی جائے گی،دقیق معنوں میں وہ شرعی حلف نہیں ہے،

حلف برداری کے لئے تیار کی جانے والی عبارتوں میں تبدیلی کی جاسکتی ہے اور صحیح عقیدہ کے مطابق بنایا جاسکتا ہے، تاکہ وہ دین اسلام کی تعلیمات کے منافی نہ ہو۔ (غیر مسلم ممالک میں آباد مسلمانوں کے کچھ اہم مسائل: ۲۳۳، ط: ایفاء پبلیکیشنز)

(جواب نمبر: ٦) یہود و نصاری کی تمام مذہبی کتابوں میں سب سے معتبر و مستند کتاب تورات وانجیل ہے، اسی لئے دوسری کتابوں کی بنسبت انہوں نے ان دو کتابوں کا زیادہ اہتمام کیا اور ان دونوں کتابوں کا کیا حال ہے اور ان میں کتنی تحریف ہے وہ ڈھکی چھپی بات نہیں ہے، اب جو نسخے ملتے ہیں اس میں غلط صحیح ہر قسم کی روایات جمع کی گئی ہے، اسی لئے مسلمان اس کو محرف ومبدل باور کرتے ہیں۔

لیکن چوں کہ بعض مغربی ممالک اور عیسائی ملکوں میں عدالتوں اور پارلیمنٹ وغیرہ میں ہر ممبر کو بائبل پر حلف لینا پڑتا ہے، چاہے کسی بھی مذہب کا ہو اس لئے ہر شخص مجبور ہوتا ہے کہ تورات یا انجیل پر ہاتھ رکھ کر سچ بولنے اور منصب سے متعلق ذمہ داریاں نبھانے کا عہد کرے اور ہم اہل اسلام اس کو محرف مانتے ہیں اور جس حال میں بھی یہ کتابیں موجود ہیں اس کو خدا کی طرف منسوب کرنے کو افتراء گردانتے ہیں اور بعض احادیث کی رو سے قسم صرف اللہ کی کھائی جاسکتی ہے، اس لئے ان کتابوں پر ہاتھ رکھ کر حلف لینا جائز نہ ہوگا، کیوں کہ حلف لینے کی صورت میں اس کی تعظیم کرنا اور خدا کی طرف منسوب کرنا لازم آتا ہے، البتہ وہ اس پر مجبور ہوں، مطالبہ کے بعد بھی قرآن پر حلف لینے کی اجازت نہ ہو اور قیام عدل، ظلم وستم سے بچاؤ، قوم وملت کی خدمت اور مسلمانوں کے مفادات اسی پر موقوف ہو تو دل میں کراہت کا احساس رکھتے ہوئے ان کتابوں پر ہاتھ رکھ کر حلف لے سکتے ہیں، جیسا کہ قواعد فقہیہ کی رو سے ثابت ہوا جو اوپر گذر چکے۔

نیز اسلامک فقہ اکیڈمی مکہ مکرمہ نے بھی اس میں کچھ شرائط کے ساتھ مذکورہ کتابوں پر

حلف برداری کی اجازت دی ہے، اکیڈمی کا فیصلہ درج ذیل ہے:

اجلاس نے اس سلسلہ میں کہ کس چیز کے ذریعہ حلف لینا جائز ہے اور قسم میں بالعموم اور قاضی کے سامنے عدالتی حلف میں ممنوع امور سے متعلق مختلف مسالک کے فقہاء کی آراء کا جائزہ لینے کے بعد مندرجۂ ذیل فیصلے کیے:

(۱) اللہ تعالی کے سوا کسی اور چیز کی قسم کھانی جائز نہیں ہے، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: جسے قسم کھانی ہو وہ اللہ تعالی کی قسم کھائے ورنہ خاموش رہے۔

(۲) قسم کھاتے وقت مصحف، توریت یا انجیل وغیرہ پر ہاتھ رکھنا قسم کے صحیح ہونے کے لئے ضروری نہیں ہے، البتہ اگر حاکم قسم کو پختہ کرانا چاہتا ہو تا کہ قسم کھانے والا جھوٹ بولنے سے ڈرے تو ایسا کرنا جائز ہے۔

(۳) کسی مسلمان کے لئے جائز نہیں ہے کہ قسم کھاتے وقت توریت یا انجیل پر ہاتھ رکھے، اس لئے کہ آج جو نسخے رائج ہیں؛ وہ محرف ہیں اور حضرت موسیٰ اور عیسیٰ علیہما السلام پر نازل ہونے والے اصل نسخے نہیں ہیں اور حضرت محمد ﷺ پر نازل ہونے والی شریعت نے پچھلی شریعتوں کو منسوخ کر دیا ہے۔

(۴) اگر کسی اسلامی مملکت کی عدالت قسم لینے والے کے لئے توریت یا انجیل پر یا ان دونوں پر ہاتھ رکھنا ضروری قرار دیتی ہو تو مسلمان کو چاہئے کہ وہ عدالت سے قرآن کریم پر ہاتھ رکھنے کا مطالبہ کرے، اگر اس کا مطالبہ نہ مانا جائے تو اسے مجبور سمجھا جائے گا اور دونوں یا کسی ایک پر تعظیم کی نیت کے بغیر ہاتھ رکھنے میں کوئی حرج نہیں ہوگا۔ (اسلامک فقہ اکیڈمی مکہ مکرمہ کے فقہی فیصلے: ص:۱۱۹، ط: ایفاء پبلیشرز)

(جواب نمبر: ۷، ۸) انتخابات سے مسلمانوں کے ملی اور مذہبی مفادات متعلق ہوتے ہیں؛ چنانچہ الیکشن کے دور میں امیدوار اپنے حلقہ انتخاب کی عوام سے قومی، ملی اور

مذہبی مفادات کے لئے اپنی فتح یابی پر بہت سے وعدے کرتے ہیں اور حل کئے جانے کے دعوے بھی کرتے ہیں ،بعض لوگ جیتنے کے بعد کچھ وعدے پورے کردیتے ہیں اور کچھ لوگ سعی کرتے ہیں اور ظاہر سی بات ہے کہ قومی ،ملی اور مذہبی مفادات کی تجویزیں اسمبلی اور پارلیمنٹ میں پیش کی جاتی ہیں اور اس پر بحث ومناقشہ کے بعد اسی حال میں یا ترمیمات وشرائط کے ساتھ پاس کی جاتی ہیں،تو جب تک کوئی مسلمان یا مسلم لیڈر اسمبلی یا پارلیمنٹ میں نہ ہوگا تو ملی ومذہبی تجاویز میں ترمیم یا ضروری شرائط کی طرف توجہ کرنے والا کوئی نہ ہوگا ،لہذا ان مفادات کو مدنظر رکھتے ہوئے آدمی کو کسی پارٹی میں ضرور شریک ہونا چاہئے۔

اور رہا پارلیمانی عمل میں عدم شرکت ،مسلمانوں کی اس میں عدم نمائندگی اور ممبران کی طرف سے عدم اختلاف کا تعلق ہے تو اس بات کا زیادہ موقع فراہم ہوتا ہے کہ ایسے قوانین وضع ہوجائیں جو اسلامی تعلیمات سے متعارض ہوں اور اس کے نتیجہ میں خطرہ بڑھ جائے اور مسلمانوں کا نقصان زیادہ ہو۔

لیکن پارٹیوں کا منشور الگ ہوتا ہے اور کبھی کچھ پارٹیوں کے افراد متعصب اور اسلام ومسلم دشمن ہوتے ہیں ،تو بعض دوسری پارٹیوں میں تعصب اور اسلام دشمنی نہیں ہوتی یا وہ اسلام دشمنی کا آلہ نہیں بنتے ،اس لئے مسلمانوں کو ایسی پارٹیوں میں شرکت سے پہلے اس کا منشور بھی دیکھنا چاہئے ؛ نیز یہ بھی ملحوظ خاطر رہے کہ کونسی پارٹی اور اس کے لیڈران اسلام اور اہل اسلام کے مخالف ہیں اور کونسی پارٹی مسلمانوں کے مفادات کے لئے زیادہ مناسب ہے؟

قواعد فقہیہ جو سابق میں گذر چکے اس کی روشنی میں مسلمانوں کو دفع مضرات کے لئے کسی پارٹی میں شرکت کی اجازت تو ہونی چاہئے لیکن چوں کہ یہاں تمام پارٹیاں غیر مسلموں کی قائم کردہ اور ان ہی کی زیر قیادت کام کررہی ہے ؛ لیکن جیسا کہ گذر چکا کہ کچھ پارٹیاں اسلام اور مسلم دشمنی میں پیش پیش ہیں اور بعض جماعتیں مسلم مفادات میں کچھ کام کرتی ہیں،

لیکن ان کی پالیسی میں کچھ دفعات شریعت مطہرہ کے مخالف ہیں، اس وضاحت کی روشنی میں ضرر دونوں طرف ہے، اس لئے ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ کم ضرر کس میں ہے اور زیادہ کس پارٹی میں؟ اور پھر کم ضرر کو اختیار کر کے زیادہ ضرر سے بچا جائے، جیسا کہ قواعد الفقہیہ میں ہے: الضرر الاشد یزال بالضرر الاخف . (قاعدہ:١٦٥،ص:٨٨،ط:اشرفی بکڈ پو دیو بند) چوں کہ جو پارٹیاں مسلم دشمن ہیں اور ان کے منشور میں اسلام کی مخالفت شامل ہے ان میں ضرر زیادہ ہے، اور جن پارٹیوں میں مسلمانوں کے مفادات کا تحفظ ہوتا ہے البتہ کچھ دفعاتِ منشور خلاف شریعت ہے؛ ان میں ضرر کم ہے اور اخف الضررین کا اختیار ایک اصولی مسئلہ ہے اور عقل وشرع دونوں کے نزدیک مقبول بھی ہے، اس لئے ایسی پارٹیوں میں شریک ہوا جائے؛ کیوں کہ مسلم دشمن پارٹیوں میں شرکت یا ان کو جیتانے کی کوشش تعاون علی الاثم ہے کہ جب یہ پارٹی برسر اقتدار آئے گی تو ملکی سطح پر یا صوبائی سطح پر اسلام یا مسلمانوں کے خلاف بھی کام کرے گی اور مفادات کا حصول تو درکنار، مضرات سے بچنا بھی مشکل ہوگا۔

نیز مسلم دشمن پارٹیوں میں عدم شرکت کے اور بھی کچھ دلائل ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ایسی پارٹیوں میں شرکت سے بچا جائے، جیسے: یا ایھا الذین آمنوا لا تتخذوا الذین اتخذوا دینکم هزوا ولعبا من الذين اوتوا الکتاب من قبلکم والکفار اولیاء، واتقوا الله ان کنتم مؤمنين .(مائدہ: ٥٧)

اس آیت میں ایسے لوگوں سے دوستانہ قائم کرنے سے روکا ہے، جو دین کو استہزاء اور مذاق بناتے ہیں اور آج ہم کچھ مسلم دشمن جماعتوں کو دیکھتے ہیں جو شعائر اللہ اذان ومساجد سے نفرت کرتے ہیں، ان کے زمانۂ اقتدار میں اذانوں پر پابندیاں یا شرطی اجازت ہوتی ہے، مسجدیں محفوظ نہیں ہے، نیز مسلمانوں سے متعصّبانہ سلوک کیا جاتا ہے، ایسی پارٹیوں میں شرکت کی اجازت نہ ہونی چاہئے۔

اسی طرح ایک جگہ فرمایا: الــذیــن یتـخـذون الـکــافـریـن اولیــاء مـن دون المؤمنین. (النساء:۱۳۹)

اس آیت میں بھی کفار ومشرکین کے ساتھ دوستانہ تعلقات رکھنے کی ممانعت کی گئی۔

نیز ان کے اکثر فیصلے، برسر اقتدار ہونے کی حالت میں اقلیتوں سے سلوک، شعائر اللہ اور دینی قلعوں مدارس کے ساتھ ان کا رویہ دیکھا جائے تو عموماً ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان کے اکثر یا تمام فیصلے اسلام دشمنی یا مسلم دشمنی پر مبنی ہیں اور فقہی قاعدہ ہے: العبرة لـلـغـالب الشائع لا للنادر. (قواعد الفقہ: قاعدہ نمبر:۱۸۴،ص:۹۱)

ہر ایک پارٹی کا اپنا دستور اور منشور ہوتا ہے، اسی سے پارٹی کا اپنا ایک الگ تشخص قائم ہوتا ہے چوں کہ کچھ پارٹیوں کے منشور میں بھی اسلام اور مسلمانوں کی مخالفت شامل ہو؛ بلکہ اعلانیہ اور کھلم کھلا مخالفت کررہے ہوں اور ان کے مقاصد میں اسلام اور اہل اسلام کو ستانا، ان کو مٹانا، ان کو اور ان کی املاک کو تباہ کرنا، ان کے مقدس مقامات کو ختم کرنا یا استہزاء کرنا، کفر وشرک کی اعلانیہ اور برسر عام اعانت کرنا، اس کو غالب کرنا اور اس طرح کی دوسری حرکات ان کا نصب العین ہو تو ایسی پارٹیوں میں شرکت کی اجازت نہ ہوگی، اس کے بالمقابل جو غیر مسلم پارٹیاں غیر متعصب ہیں اور فرقہ واریت سے دور رہ کر اقلیتوں کو ان کے تھوڑے بہت حقوق دینا چاہتی ہیں، ان پارٹیوں میں شرکت کی جائے۔

رہی یہ بات کہ کوئی آدمی نیک نیت ہو اور وہ اس پارٹی میں شریک ہو کر اس کے ایجنڈے کو بدلنے کی کوشش کرے گا تو یہ جماعت کی پالیسی اور منشور میں تبدیلی ایک امر موہوم ہے، جب کہ ان کی اسلام اور مسلم دشمنی حتمی اور یقینی ہے اور قاعدہ ہے: لاعبـرة بالتوهـم اور لا یـنبـغی الحکم علی الموهوم خصوصًا فیما یجب فیه الاخذ بالاحتیاط. (قواعد الفقہ: قاعدہ نمبر:۲۵۴، ۲۸۱،ص:۱۰۷، ۱۱۳) اس لئے اس موہوم امر کی بناء پر اس مسلم دشمن پارٹی میں

شرکت کی اجازت نہ ہونی چاہئے۔

نیز کوئی آدمی نیک خصلت ہے اور اپنے ہم مذہب مسلمانوں کی حمایت کرنا چاہتا ہے، اس لئے وہ پارٹی کے ایجنڈوں کو بدلنے کی کوشش کرے گا؛ لیکن اس کی اکثر و اغلب پالیسیاں مجموعی طور پر اپنی جماعت کے منشور کے خلاف نہ ہوگی، نیز کچھ پارٹیاں ریاستی،صوبائی اور ملکی اقتدار پر بظاہر نظر آتی ہے، لیکن پس پردہ اس کی ہم مذہب، فرقہ پرست، مسلم دشمن مذہبی جماعتیں برسر اقتدار ہوتی ہیں اور ایسی جماعت سے برسر اقتدار آنے والی پارٹی پس پردہ کام کرنے والے مفسد اذہان سے ہٹ کر کام بھی نہیں کرسکتی، ایسے حالات میں اکادکا مسلمانوں کی شرکت اور فتحیابی کے بعد صوبائی یا ملکی سطح پر ایجنڈے میں تبدیلیاں یا ترمیمات یقیناً امر موہوم ہے، اس طرح کچھ افراد مذہبی جماعت اور اس کی ماتحت سیاسی جماعت کے منشور سے باہر نکل کر کوئی فیصلہ نہیں کرسکتے اور ملکی صورتحال اور ریاستی سیاست میں اکّا دکّا افراد کا فیصلہ زیادہ مؤثر نہ ہوسکے گا، اس لئے ان کا ایسی پارٹیوں میں شرکت مسلم دشمن پارٹی کی تقویت وتائید ہے اور یہ بھی ضروری نہیں کہ نیک نیت آدمی کے حالات کامیابی کے بعد پہلے جیسے ہی ہوں؛ بلکہ وہ تو پارٹی کے دستور کا زیادہ پابند ہوگا۔

(جواب نمبر:۹) چوں کہ جمہوری نظام ان الحکم الا للہ اور اللہ تعالی کے اقتدار اعلی کو تسلیم اور قبول نہیں کرتا، اس کے پیش نظر تو کسی مسلم سیاسی پارٹی کا قیام صحیح نہ ہونا چاہئے؛ لیکن چوں کہ بھارت کا آئین وفاقی ہے، اس کے بعض دفعات ناقابل ترمیم ہوتی ہے اور اکثر میں ترمیم کی جاسکتی ہے، ایسے میں اگر کسی جگہ صوبائی یا ملکی سطح پر مسلمانوں کی سیاسی جماعت قائم کی جائے تو ان کے افراد فتحیابی کے بعد اسیمبلیوں میں پہنچ کر ان دفعات میں ترمیم کرواسکتے ہیں، جو خلاف شریعت یا اسلام یا مسلمان ہے، لیکن چوں کہ اس میں اکثر کی حمایت ضروری ہوتی ہے، اس لئے یہ بھی مشکل نظر آتا ہے۔

ہاں ! واعتصموا بحبل الله جميعا ولاتفرقوا کے پیش نظر تمام مسلمان متفق ہوکر سیاسی پارٹی بنائے تو خالی از فائدہ نہ ہوگا لیکن یہ بھی ضروری ہوگا کہ اس کے صدر وممبر متشرع، دیانتدار، امانتدار ہوں، مسلمانوں کے مسائل سے غفلت شعاری اور غیرت ایمانی سے محرومی نہ ہو، ملکی قوانین کا احترام، ہم وطنوں کے ساتھ ہمدردانہ تعلق، سماج کی تعمیر اور ملک کی خدمت کے لئے جدوجہد کے ساتھ اپنی شناخت کی حفاظت، اپنے دینی ومذہبی تشخص کو برقرار رکھنا اور اپنے آپ کو اکثریتی تہذیب میں ضم ہوجانے یا اکثریتی فکر سے بچانے کی کوشش کرنا بھی ضروری ہے اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ غیر مسلم پارٹیاں چاہے الگ الگ اور متفرق ہو لیکن وہ مذہب، فرقہ بندی اور اندرونی بغض وعداوت کے باوجود باہم ایک دوسرے سے دوستانہ تعلق رکھتے ہیں، یہودی یہودی کا، نصرانی نصرانی کا دوست بن سکتا ہے اور جماعت اسلام ومسلمین کے خلاف الکفر ملة واحدة کے پیش نظر جماعت مسلمین کے مقابلہ میں سب کفار ایک دوسرے کے دوست اور معاون بن جاتے ہیں، نتیجۃً مسلمان سیاسی جماعت کو شکست کا منھ دیکھنا پڑے اور اسمبلیوں میں نہ پہنچ کر ہم اپنا ہی نقصان کر سکتے ہیں۔

خاص کر فرقہ پرست سیاسی وغیر سیاسی جماعتیں موقع کا خوب فائدہ اٹھالیں اور تمام برادران وطن متحد ہوجائیں جو ہمارے لئے ہر طرح مضر ہے، اس لئے جہاں کہیں صوبوں میں مسلمانوں کی تعداد زیادہ ہے جیسے کشمیر یا جہاں مسلمان تو کم ہے لیکن فرقہ پرست جماعت نہیں وہاں مسلمانوں کے لئے صوبائی پارٹیاں قائم کرنے میں کوئی حرج اور پریشانی نہیں ہوگی اور جہاں صوبائی سطح پر اکثریت برادران وطن کی ہے اور ان میں فرقہ پرستی، تعصب اور مسلم دشمنی زیادہ ہے؛ وہاں مسلم جماعت قائم کرنے کے بجائے کسی غیر متعصب جماعت میں شمولیت بہتر معلوم ہوتی ہے۔

چوں کہ صوبائی فرقہ پرست اور مسلم دشمن اکثریت کے ساتھ محکموں اور سیاست میں

مسلمانوں کا الگ رہنا مشکل اور مضر ہے،اس لئے اپنے دین کی حفاظت کے ساتھ غیر متعصب اورایسی پارٹیاں جومسلم دشمن نہیں ہے،ان میں شامل ہوکر اسمبلی اور پارلیمنٹ میں پہنچنا بہتر معلوم ہوتا ہے؛ تاکہ ان صوبوں میں فرقہ پرست پارٹیوں کی طاقت کمزور ہواور مسلمانوں کےخلاف اتحادکا موقع نہ ملے۔

(جواب نمبر:۱۰) ہر مخلوق کے اغراض ومقاصد اور اعمال ووظائف الگ الگ ہیں،اسی اعتبار سے ہر مخلوق پیدا کی گئی ہے،عورت کوبھی کچھ اعمال ووظائف ذمہ کئے گئے ہیں،تواس کی تخلیق بھی ان وظائف کےاعتبار سے ہے،جیسے وہ بیوی بنے گی اور ماں بھی بنے گی تو اس میں اسی اعتبار سے صلاحیت ودیعت کی گئی ہے،جیسے بچہ جننا،دودھ پلانا،اولادکی تربیت اوران مراحل میں آنے والی تکالیف پرصبر،گویاعورت کی ایک اہم ذمہ داری گھر میں رہ کر بچہ کی ولادت،رضاعت اور بہترین تربیت کرنا ہےاور مرد کی ذمہ داری دن بھر کام میں لگنا ہےاور معاش تلاش کرنا؛ کیوں کہ اس کے ذمہ اہل وعیال کا نان نفقہ ہے،اب اس کی عدم موجودگی میں اولادکی نگرانی وتربیت ایک ماں ہی کرسکتی ہے۔

اسی سے یہ بھی سمجھ میں آرہاہے کہ اسلام نے سوسائٹی کے دوحصے کردیئے،تاکہ دونوں میں سے کوئی حصہ معطل نہ ہوکیوں کہ انسانی زندگی کے دوحصے ہیں: داخلی(گھریلو کام کاج اور ذمہ داریاں)اورخارجی(باہر معاش وغیرہ)اب یہ بھی ضروری ہے کہ داخلی اورخارجی دونوں میں نظم ونسق بہتر رہےاور دونوں میں سے کوئی معطل نہ رہے،ورنہ انسانی سوسائٹی کا نصف حصہ معطل ہوجائے گا،جس کا اثر دوسرے نصف پرضرور پڑے گا،اول نصف میں گھر کی ذمہ داریاں،اولادکی دیکھ بھال وتربیت ہے،تاکہ گھر میں راحت وآرام ملےاور دوسرےنصف میں اقامت حیات کے وسائل ہیں(کھانا اور دوسری ذمہ داریاں)جن میں سے بعض پر نصف اول بھی موقوف ہے،اسی اعتبار سےقوت،عقل وغیرہ کی ضرورت پڑے گی۔

اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ عورت سوسائٹی کے نصف اول یعنی داخلی ذمہ داریاں نبھائے اوران کو بحسن وخوبی انجام دے؛ تاکہ وہ نصف داخلی مضبوط ہو، اس کا ڈھانچہ بہتر ہو کیوں کہ اسی پر نصف ثانی یعنی خارجی امور طے ہونا ہے، اب عورت اپنے نصف اول سے نکل کر نصف ثانی یعنی مرد کی ذمہ داریوں میں قدم رکھے گی تو داخلی نظام تو متأثر ہوگا ہی ، ساتھ ہی ساتھ خارجی نظام میں بھی مردوں کے ساتھ مزاحمت ہوگی ،جیسا کہ آج کل دیکھ رہے ہیں،اس لئے ضروری ہے کہ عورت بعض استثنائی حالات کو چھوڑ کر گھر سے باہر نہ نکلے، باہر نکلنا ممنوع نہیں ہے؛ لیکن بہتر بھی نہیں ہے۔

لیکن آج کل مساوات کی صدا لگائی جارہی ہے ،عورتوں کو ان کی ذمہ داریوں سے نکال کر مرد کے شانہ بشانہ میدان عمل میں لائی جارہی ہیں، حالانکہ صلاحیتوں اور استعدادوں میں تفضیل مردوں کو ہے، مساوات نہیں ہے، آج عورتوں کو تعلیم بھی دی جاتی ہے، شعبہ حقوق میں داخلہ دے کر وکالت بھی سیکھائی جاتی ہے، اب اور ترقی کر کے میونسپلٹی ،ضلعی ،صوبائی اور ملکی سطح پر ذمہ داریاں حوالے کی جاتی ہیں، کچھ شعبوں میں آزاد وزیر بھی بنائی جاتی ہیں، اور وزارت کے حصوں یا پنچایت ،ضلعی ،صوبائی اور ملکی اسیمبلیوں میں پہنچنے کے لئے الیکشن بھی ضروری ہوا تو اب اس کے مسائل بھی درپیش ہوئے اور آج مزید ترقی کر کے ان کی حصہ داری یقینی بنانے کے لئے اب فیصد محفوظ کئے جارہے ہیں تو ایسے میں عورتوں کو الیکشن میں حصہ لینا یا امیدوار بننا کیسا ہے؟

شریعت اسلامیہ کی طرف سے مقرر کردہ اصول وضوابط اور عورتوں کی ذمہ داریاں دیکھ کر کچھ حضرات عورتوں کو ووٹ دینے اور امیدواری سے منع کرتے ہیں، تو دوسری طرف کچھ حضرات موجودہ جمہوری نظام اور اس کے دستور ودفعات کو ملحوظ رکھتے ہوئے کچھ شرائط کے ساتھ جواز کے قائل نظر آتے ہیں۔

جیسے فتاوی شرعیہ وبحوث اسلامیہ میں شیخ حسنین محمد مخلوف کا فتوی مذکور ہے، اس کے الفاظ یہ ہے: لاحق للمرأة في الانتخابات شرعا، ولا يجوز لها ان تتولى القضاء او الحكم. (الولاية العامة للمرأة فی الفقه الاسلامي :ص:٩٦،ط:دار النفائس،اردن)

استاذ عبدالکریم زیدان بھی عورتوں کے لئے انتخاب میں عدم شرکت کے قائل نظر آتے ہیں؛ انہیں کے جواب کا اقتباس:

أما الاشتراك في الانتخابات بالكيفية المعروفة في الوقت الحاضر، لاختيار السوابق في هذا المجال ،فقد جري انتخاب الخلفاء الراشدين وبايعهم المسلمون ولم ينقل الينا اشتراك النساء في ذلك. (الولاية العامة للمرأة في الفقه الاسلامی: ١٥٩)

جب کہ ڈاکٹر مصطفیٰ سباعی جواز کے قائل ہیں، وہ لکھتے ہیں:۔ ان الاسلام لايمنع من اعطاء حق الانتخاب للمرأة لانه اختيار الامة لو كلاء يتولون عنها في التشريع ومراقبة الحكومة فعملية الانتخاب عملية توكيل، يذهب الشخص الى مركز الاقتراع فيدلى بصوته في من يختارهم وكلاء عنه فى المجلس النيابي ، يتكلمون باسمه ويدافعون عن حقوقه. والمرأة فى الاسلام ليست ممنوعة من ان توكل انسانا بالدفاع عن حقوقها.(حواله بالا : ص:١٥٥)

ڈاکٹر منیر احمد نے قرآن کریم کی آیت اور بیعت عقبہ پر قیاس کرتے ہوئے عورتوں کے لئے ووٹنگ میں شرکت کو جائز قرار دیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:۔

وعلى اعتبار ان الخلافة شهادة من الناخب لصلاحية من انتخبه للقيام بما سيعهد اليه من وظيفة في الدولة، فيمكن اعتبار الصلاحية للشهادة شروطا للناخب ايضا ، ولذا فالقرآن قبل شهادة المرأة في الجملة في قوله تعالى: فرجل

وامـرأتان ممن ترضون من الشهداء. (البقرة: ٢٨٢) كـما ان النساء بايعن النبیﷺ یبعة العقبة الثانية.(حواله بالا:ص/١٥٦)

ان کے علاوہ محمد عزہ دروزہ، شیخ محمد رشید رضا، شیخ محمود شلتوت وغیرہ بھی اجازت کے قائل ہیں۔

مفتی کفایت اللہ صاحب فرماتے ہیں: عورتوں کو ووٹر بننا ممنوع نہیں ہے، ہاں! ووٹ دیتے وقت شرعی پردہ کا لحاظ رکھنا لازم ہوگا۔ (کفایۃ المفتی: کتاب السیاسیات، ص:۳۰۸، ج:۹، ط: زکریا بک ڈپو دیوبند)

اس سے یہ معلوم ہوا کہ فقہاء معاصرین کی رائیں عورت کے ووٹر بننے کے سلسلے میں مختلف ہیں اور بندے کی ناقص رائے یہ ہے کہ عورتوں کو ووٹ کے حق سے محروم نہ کیا جائے، ہاں ووٹ دیتے وقت عورتیں پردہ اور حدود شرعیہ کا لحاظ کریں اور اگر عورتوں کے لئے ووٹ کے مراکز (Booth) الگ ہو جائیں تو بہت ہی بہتر ہے۔

تاریخ اسلامی میں بھی اس کی دلیل موجود ہے کہ عورتوں کو یہ حق ملے، جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی وفات کے بعد حضرت عثمان رضی اللہ عنہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ میں سے کون خلیفہ بنایا جائے؟ یہ مسئلہ درپیش تھا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کچھ نام دیئے تھے، لیکن آخری انتخاب ان دو میں سے کسی ایک کا کرنا تھا، تو حضرت عبداللہ بن عوف رضی اللہ عنہ نے پس پردہ عورتوں کی رائے بھی لی تھی۔

والـه مـن اهـل الشـوري ، وغيرهـم فلا يشير الا بعثمان بن عفان، حتي انه قـال لـعـلـي: ارأيـت ان لـم اولك بمن تشير به علي ؟ قال : بعثمان: ويري ان اهل الشـورى جـعـلـوا الامـر الـى عبدالرحمن ليجتهد للمسلمين في افضلهم ليوليه، فيـذكـر انـه سـأل من يمكنه سوال لخلص الى النساء المخدرات في حجابهن،

وحتـي سـأل الولدان في المكاتب، وحتى سأل عثمان : ارأيت ان لم اولك بمن تشير به؟ قال : بعلى بن ابى طالب. والظاهر ان هذا كان قبل ان ينحصر الامر في ثـلاثة ، ويـنـخلع عبدالرحمن منها لينظر الافضل ،والله عليه الاسلام ليجتهد في افـضـل الـرجـلين فيوليه . ثم نهض عبدالرحمن بن عوف رضى الله عنه يستشير الـناس فيهما يجمع رأي المسلمين برأى رؤ وس الناس واقيادهم جميعا واشتاتا ،مثـنـى وفرادى ، ومجتمعين، سراً وجهرًا ،حتى من يرد من الركبان الاعراب الى المدينة. (البداية والنهاية : خلافة امير المؤمنين حضرت عثمان رضى الله تعالى عنه : ۷/ ۱۵۹- ۱۶۰، ط: دار الفكر العربى)

اوراگرعورتوں کوووٹ کےحق سےمحروم کردی جائیں تو ایک خرابی یہ بھی آئے گی کہ سیاست کے ترازو میں ہماراوزن کم ہوگا؛ نیز ہمارے ووٹ کم ہوجانے کی بناء پر کبھی مخالف شریعت اوردشمن اسلام کامیاب ہوگا،جس کے برے نتائج ہوسکتے ہیں۔

یہ تو عورت کے لئے ووٹ کےحق کا مسئلہ تھا،لیکن ایک مسئلہ اس کے لئے امیدوار بننے اورفتحیابی کے بعداسمبلی میں پہنچنے کا ہےتواس مسئلہ میں معاصرفقہاء کی دورائیں ہیں۔

مستشارمحمدخیرت فرماتے ہیں:

ومـن هـذه الـحـقـوق حـق الـمـرأة في تولى الوظائف العامة وحقها فى الانتخابات بان تكون عضوا فى مجلس الشعب. (الولاية العامة للمرأة: ص:۱٦٢)

ڈاکٹرمحمدخالدرقم طراز ہیں: انـه لـمـا كـان مجلس الشورى وكيلا عن الناس في الرأى، والمرأة يجوز لها شرعا ان تعطى رأيها للخليفة ،لذلك يجوز ان تكون عضوا فى مجلس الشورى. (حوالہ بالا)

علامہ رشیدرضامصری کےبقول: "ولـلـرجال عليهن درجة" میں درجۃ سےایک

مراد درجۂ علیا یعنی ریاست اور وزیر اعلی اور صدر ہے، اس لئے اس منصب پر مرد ہی فائز ہوگا اور عورت اس کے ماتحت شعبوں میں کام کرے گی۔ (حوالہ بالا:۱۶۴)

ان کے متعدد دلائل میں سے ایک دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا وہ خطبہ ہے جس میں انہوں نے عورتوں کی مہروں میں زیادتی کرنے کے بارے میں لوگوں کو تنبیہ کی تو فورا ایک عورت نے عرض کیا کہ اللہ تعالی ہمیں دے رہے ہیں؛ اس سے آپ ہمیں کیوں محروم کرر ہے ہیں؟ اس وقت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مجلس میں عورتیں بھی شامل تھیں، تبھی تو ایک عورت نے حضرت عمرؓ کو قرآن کریم کی آیت: "واتیتم احداهم قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا" کی طرف توجہ دلائی اور اپنی رائے پیش کی۔

وخطب عمر رضى الله عنه فقال: الا لا تغالوا في صدقات النساء فانها لو كانت مكرمة في الدنيا او تقوى عند الله لكان اولاكم بها رسول اللهﷺ ،ما اصدق قط امرأة من نسائه ولا بناته فوق اثنتي عشرة اوقية. فقامت اليه امرأة فقالت: يا عمر! يعطينا الله وتحرمنا ! اليس الله سبحانه وتعالى يقول: وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئاً ،فقال عمر: اصابت امرأة واخطأ عمر. وفى رواية فاطرق عمر ثم قال: كل الناس افقه منك يا عمر! وفى اخرى: امرأة اصابت ورجل اخطأ. وترك الانكار .(الجامع لاحكام القرآن للقرطبي :سورةالنساء ،رقم الآية : ٢٠)

وعن مسروق قال: ركب عمر بن الخطاب منبر رسول اللهﷺ ،ثم قال: يا ايها الناس! ما اكثاركم فى صداق النساء،وقد كان رسول اللهﷺ واصحابه، وإنما الصدقات فيما بينهم أربع مائة درهم ،فما دون ذلك، فلو كان الاكثار في ذلك تقوى عند الله او مكرمة لم تسبقوهم اليها، فلا اعرفن . مازاد رجل على

اربع مائة درهم، قال: ثم نزل، فاعترضته امرأه من قريش ، فقالت: يا امير المؤمنين! نهيت الناس ان يزيدوا النساء في صدقاتهم على اربع مائة درهم؟ قال: نعم، قالت: اما سمعت ما انزل الله عزوجل في القرآن ؟ فقال: فاني ذلك ؟ قالت: اما سمعت الله–عز وجل–يقول: وآتيتم احداهن قنطارا.... الخ.. فقال: اللهم غفرا ،كل الناس افقه من عمر.

قال: ثم رجع فركب المنبر فقال: ايها الناس، اني كنت نهيتكم ان تزيدوا النساء في صدقاتهم على اربع مائة درهم، فمن شاء ان يعطي من ماله ما احب ، قال ابويعلى : قال–واظنه قال–: فمن طابت نفسه فليفعل. (مجمع الزوائد : كتاب النكاح،باب الصداق ،حديث نمبر:٧٥٠٣،ج:٤،ط:دارالفكر)

اس سے بھی علم ہوا کہ عورت اہل حل وعقد کی مجلس میں شریک ہوکر اپنی درست رائے پیش کرتی تھی ،اوران پرتکفیر کئے بغیر درست رائے کوقبول کر لیتے تھے،اور یہ اجماع سکوتی ہے۔(الولایۃ العامۃ:١٦٨)

مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:.........اور بطور امیدوار کھڑا ہونا عورتوں کے لئے مستحسن نہیں، کیوں کہ اس میں ضرورت شرعیہ کی رعایت کے ساتھ کونسل یا اسمبلی کی شرکت عورتوں کے لئے متعذر ہے۔(کفایۃ المفتی: کتاب السیاسیات:ج: ۹، ص:۳۰۸، جواب نمبر:۴۸۱، ط: زکریا بکڈ پو دیوبند)

اوردوسری جگہ ان کومحفوظ سیٹوں کے بارے میں پوچھا گیا، وہ سوال اور جواب درج ذیل ہے:

سوال:۔ کونسلوں اوراسمبلیوں میں جہاں مسلم عورتوں کی نشست محفوظ ہوعورتوں کا ممبر بننا جائز ہے یانہیں؟اورمیونسپل کمیٹی کی مسلم امیدوارعورتوں کوووٹ دینا جائز ہے یانہیں؟

جواب:۔ عورتوں کا کونسل میں جانا کچھ زیادہ مفید نہ ہوگا؛ لیکن اگر جائیں تو حجاب کے ساتھ جانا ضروری ہوگا، اگر اس کا اطمینان ہو کہ عورتیں حجاب شرعی کی رعایت رکھیں گی اور کسی نامشروع فعل کی مرتکب نہ ہوگی تو ان کو ووٹ دینا مباح ہوگا۔(حوالۂ بالا :ص:۳۷۹، جواب نمبر:۲/۵۷)

مذکورہ بالا حوالہ جات کے پیش نظر خواتین کے لئے رِزرو (محفوظ) فیصد نشستوں کو مدنظر رکھتے ہوئے عورتوں کے لئے امیدواری کی گنجائش تو ہوگی لیکن حدود شرعیہ کی پاسداری اولاضروری ہوگی۔

رہی بات قانون سازی میں ممبری ورکنیت کی ،تو آج کل قانون سازی کا کام پارلیمنٹ کے ذمہ ہوتا ہے اور پارلیمنٹ میں قانون سازی کے سلسلہ میں کوئی پابندی نہیں ہوتی سوائے اس پابندی کے جو دستور نے عائد کی ہو،اور قانون اولا متعلق شعبہ کے وزیر اپنے عملہ کے ساتھ مل کر بنائیں گے، بعدہ وہ بل کی شکل میں اسیمبلی میں پیش ہوگا،نقد و جرح کے بعد پھر وہ پارلیمنٹ کی متعینہ کمیٹی کے حوالہ ہوگی ، جو اس پر غور وخوض کر کے (نقد و جرح کو مدنظر رکھتے ہوئے) آخری شکل دے گی ،اور پھر برائے خواندگی یہ بل اسیمبلی میں پیش ہوگا تو یہ درمیان میں کمیٹی کے پاس پہنچتا ہے ،اس کے علاوہ اور بھی کمیٹی یا قانون سازاداروں میں عورت کو ولایت اور صدارت نہ ہو،محض رکنیت وممبری ہو تو اس میں تو گنجائش معلوم ہوتی ہے، ہاں!اس کی سربراہی ، ولایت ،صدارت ہو تو اس کی گنجائش معلوم نہیں ہوتی۔

خلاصۂ بحث

(۱) ووٹ کی شرعی حیثیت شہادت کی ہے۔

(۲) جہاں مسلم دشمن فرقہ پرست امیدوار ہو وہاں اس کے مخالف امیدوار کو ووٹ دینا واجب قرار دیا جائے، بصورت دیگر جائز۔

(۳) الیکشن میں اس شرط کے ساتھ امیدواری کی اجازت دی جائے کہ وہ جس عہدہ کے لئے امیدواری کرتا ہے، اس کو بحسن وخوبی انجام دینے کی صلاحیت وقابلیت رکھتا ہو، امانت دار، دیانت دار، غیرت ایمانی اور اخوت اسلامی سے سرشار ہو اور خدمت خلق کی نیت ہو، کردار و گفتار میں موافقت ہو۔

اگر ان اوصاف کا حامل نہ ملے تو جو آدمی فتحیاب ہو وہ بعد میں بھی اپنے اندر یہ اوصاف پیدا کرنے کی کوشش کرے۔

(۴) بر بنائے ضرورت و دفع مضرت اداروں کی ممبری درست ہونی چاہئے۔

(۵) جہاں تک ممکن ہو حلف کی ان عبارتوں میں تبدیلی یا اصلاح کر دے جو مخالف شریعت ہے، کیوں کہ یہ درحقیقت حلف شرعی نہیں ہے۔

(٦) اولاً مسلم رکن قرآن کریم پر حلف لینے کا مطالبہ کرے، اگر اس کا مطالبہ نہ مانا جائے تو بوجہ مجبوری بلا نیت تعظیم بائبل پر ہاتھ رکھ کر حلف لے۔

(۷/۸) نمبر ۷ میں ضرر اخف ہے اور ۸ میں اشد، اس لئے ان پارٹیوں کی طرف سے انتخاب میں شرکت کی گنجائش ہونی چاہئے، جو مسلمانوں کے مفادات کے لئے تحفظ کے مناسب ہو، نہ کہ وہ جو مسلم دشمن ہیں، کوئی آدمی مسلم دشمن پارٹیوں میں اس نیت سے شریک ہو کہ وہ اس کے ایجنڈے کو بدلنے کی کوشش کرے گا تو ایسے آدمی کے لئے بھی شرکت کی گنجائش نہ ہونی چاہئے کہ یہ ایک امر موہوم ہے۔

(۹) الگ سیاسی جماعت کے بجائے نمبر ۷ میں مذکور پارٹیوں میں شرکت زیادہ بہتر معلوم ہوتی ہے۔

(۱۰) عورتوں کے لئے حدودشرعیہ کی رعایت کے ساتھ ووٹنگ میں شرکت کی اجازت ہونی چاہئے اور امیدواری کی اجازت نہ ہونی چاہئے، کیوں کہ وہ پارلیمنٹ یا اداروں میں حدودشرعیہ کی رعایت نہ کر سکے گی۔

ہاں! اگر وہ حلقۂ انتخابات (سیٹ) عورتوں کے لئے محفوظ ہوتو امیدواری کی گنجائش ہونی چاہئے اور قانون ساز اداروں میں ممبری ورکنیت کی تو گنجائش ہونی چاہئے لیکن ان اداروں کی صدارت سے روک دی جائے۔

❖❖❖

سوال نامہ:

قیدیوں کے حقوق

اسلام کی تمام تعلیمات اور شریعت اسلامی کے تمام احکام کی بنیاد عدل اور احسان پر ہے، اس میں دوستوں اور دشمنوں ،اپنوں اور بیگانوں کے درمیان کوئی فرق روانہیں رکھا گیا ہے ، اور ہر ایک کے لئے انصاف کا ایک ہی پیمانہ مقرر کیا گیا ہے ،اس وقت دنیا میں جو طبقات انصاف سے محروم ہیں اوران کے ساتھ نہایت غیر انسانی سلوک کیا جا تا ہے،ان میں قیدی بھی ہیں، ہمارے ملک میں اور عالمی سطح پر بھی قیدیوں کے ساتھ بدسلوکی کی ایسی روح فرسا خبریں آتی ہیں جنہیں سن کر رونگٹے کھڑے ہوجاتے ہیں ،ان حالات میں ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ قیدیوں کے حق کے سلسلہ میں اسلام کی منصفانہ تعلیمات پیش کی جائیں ،چنانچہ اس سلسلہ میں درج ذیل سوالات قابل توجہ ہیں:

(۱) کیا کسی ملزم کو اس کے جرم کا ثبوت فراہم ہوئے بغیر قید کیا جاسکتا ہے اور اگر بطور احتیاط کے قید کیا جائے تو کیا اس کے لئے کوئی مدت مقرر کی جاسکتی ہے؟

(۲) درج ذیل امور سے متعلق قیدیوں کو کیا حقوق حاصل ہیں:

[الف] مذہبی امور (عبادت کرنا، مذہبی کتابوں کا مطالعہ ،دوسرے قیدیوں کے درمیان دعوت دین ،اس کی مذہبی تعلیمات کے مطابق اس کے لئے غذا فراہم کرنا وہ جس مذہب پر عقیدہ رکھتا ہے اس مذہب کی مقدس شخصیتوں اور کتابوں وغیرہ کی بے احترامی سے گریز)

[ب] جسمانی ضروریات (مناسب غذا،صاف پانی،علاج ،حفظان صحت کے لئے ورزش

وتفریح ، بیوی سے تعلق ،ایسی تنگ جگہ میں قیدیوں کو رکھنے کا مسئلہ جہاں کھڑا ہونا یا
پاؤں پھیلا کر لیٹنا، یا دیوار کے باہر کسی چیز کا دیکھنا ممکن نہیں)

[ج] عام سماجی حقوق (اخبارات پڑھنے ، ریڈیو سننے ،فون پر احباب و اقارب سے گفتگو
کرنے ، دوسرے قیدیوں سے ملاقات، تعلیم اور ہنر سیکھنا وغیرہ۔)

[د] اخلاقی امور (مردوں اور عورتوں کو الگ قید خانے ، بالغوں اور نابالغوں کے لئے الگ
قید خانے وغیرہ مسائل)

(۳) قیدیوں سے سچی بات اگلوانے کے لئے کس حد تک دھمکانے کی اجازت ہے؟ کیا اس
مقصد کے لئے درج ذیل سزائیں دی جاسکتی ہے:

[الف] قیدیوں کو بے لباس کر دینا [ب] قیدیوں کو مار پیٹ کرنا

[ج] انہیں الکٹرک شاٹ لگانا [د] قیدیوں پر کتے چھوڑنا

[ھ] قیدیوں کو سخت ٹھنڈک میں برف کی سلوں پر ڈال دینا۔

[و] انہیں مسلسل جگے رہنے پر مجبور کرنا اور اس کے لئے جائے رہائش میں تیز روشنی یا تیز
آواز کا انتظام رکھنا۔

(۴) کیا قیدیوں کو زنجیروں میں جکڑا جاسکتا ہے یا انہیں ہتھکڑی پہنائی جاسکتی ہے یا انہیں
بیڑی ڈالی جاسکتی ہے؟

(۵) کیا کسی مجرم کو اس کے خصوصی جرم کے پس منظر میں قید تنہائی دی جاسکتی ہے؟

(۶) کیا جیل میں قیدیوں سے جبراً کام لیا جاسکتا ہے اور اگر کام لیا جائے تو کیا قیدی اس
کام کی اجرت کے مستحق ہیں؟

(۷) جن قیدیوں کا مقدمہ ابھی زیر سماعت ہے اور جن کے بارے میں سزائے قید کا فیصلہ
ہو چکا ہے، قید خانوں میں سلوک کے اعتبار سے کیا ان دونوں میں فرق کیا جاسکتا ہے؟

(۸) کیا زیرسماعت قیدیوں کو اتنے دنوں تک فیصلے سے پہلے قید میں رکھا جاسکتا ہے جو ان کے اوپر عائد فرد جرم کی اصل سزا ہے۔

(۹) اگر ملزم کو قید میں رکھا گیا ہو اور بعد کو عدالت نے اسے بری قرار دیا تو کیا وہ زمانۂ قید میں ہونے والی ذہنی اذیت اور مالی ہرجانہ طلب کرسکتا ہے؟

(۱۰) قیدی کو اپنے مقدمات کے سلسلہ میں وکیل سے رابطہ اور صفائی پیش کرنے کے کیا حقوق حاصل ہیں؟

(۱۱) کیا خواتین قیدیوں کو اپنے ساتھ شیرخوار بچوں کو جیل میں رکھنے کا حق حاصل ہے؟

❖❖❖

قیدیوں کے متعلق جوابات

از:۔ مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب حفظہ اللہ تعالی)

قیدعقوبت ہی کی ایک قسم ہے،لہذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ عقوبت کی تعریف، اس کی غرض،اس کی قسمیں بیان کردی جائیں تاکہ سزاؤں کے سلسلہ میں اسلامی نقطۂ نظر ابھرکرسامنے آئے۔

عقوبت کی تعریف :- علامہ ماوردی نے (بحوالۂ احکام السجن:۲۱۹) الحد والتعزیر سے کی ہے، جبکہ قاموس الفقہ میں بحوالہ معین الحکام اس طرح تعریف کی گئی ہے :العقوبة جزاء شرعی علی فعل محرم او ترك واجب اوسنة او فعل مکروہ. (ج:۴،ص:۴۰۸)

ان عقوبات کی غرض کیا ہے؟

ملکی قوانین میں عقوبات اس لئے ہوتی ہے کہ امن عامہ کا قیام اورحقوق انسانی کا تحفظ ہو، بے شک اسلام میں سزاؤں کا ایک مقصد یہ بھی ہے لیکن اس کے ساتھ کچھ اور بھی مقاصد ہیں،جن کا تعلق تصورآخرت ورضاء رب کے ساتھ ہے،لہذا ہم مختصرًا ان مقاصد کو بھی ذکرکرتے ہیں۔

(۱) قیام امن جس کی طرف ولکم فی القصاص حیاة سے اشارہ کیا گیا ہے۔

(۲) مجرمین کی حوصلہ شکنی اورعامۃ الناس کو عبرت حاصل ہو جس کی طرف

وَلیشهد عذابَهُمَا الخ.. سے اشارہ ہوا۔

(۳) تقاضائے عدل کی تکمیل ،تا کہ مظلوم کا دل جذبۂ انتقام وکینہ وغیرہ سے پاک ہوجائے اور افراد معاشرہ قانون اپنے ہاتھ میں نہ لیں۔

(۴) مجرم کی پا کی وتطہیر وغیرہ (ملخص از قاموس الفقہ : ج:۳،ص:۹۰ سے ۹۲) چونکہ اسلامی سزائیں تصور آخرت، احساس عبدیت اور توبہ کی رغبت وغیرہ کوشامل ہے، جوکہ انسانیت کا جوہر ہے ، لہذا اسلامی سزاؤں میں اس بات کا خاص خیال رکھا گیا ہے کہ سزا کا کوئی پہلو انتقام یا تحقیر سے متصف نہ ہو لہذا علامہ الماوردی الاحکام (ص:۲۳۶) میں تحریر فرماتے ہیں کہ اتصافها (العقوبة) بالتقويم والاصلاح.

فقد تضافرت النصوص على منعها من المعانى السيئة كالتعذيب والتحقير والقسوة وقرّرت فيها الاهداف السامية والغايات الكريمة. (احكام السجن: ص:۲۲) یہی وجہ ہے کہ معمولی گناہ پر سخت سزا یا سخت گناہ پر معمولی سزا نہیں رکھی گئی،اسی طرح شبہات کا فائدہ دے کر تنفیذ حدود کولازم نہیں کردیا۔

انہیں خصوصیات کی بنا پر عقوبات کی اسلام نے تین قسمیں کرکے ہرایک کے احکام بھی الگ بیان کئے ہیں تا کہ تخفيف وتشديد على قدر الحاجة ملحوظ رہے،وہ تین قسمیں : حدود،قصاص،تعزیر ہے، ہمارا مسئلۂ قید اسی تعزیر کی ایک قسم ہے،لہذا ہم تعزیر کے سلسلہ میں قدرے عرض کرنے کے بعد مسئلۂ مبحوث عنها (قيد) کی تفاصیل کا آغاز کرتے ہیں۔

تعزیر کا اصطلاحی معنی :- علامہ کاسانیؒ نے اس طرح بیان کیا ہے: عقوبة غير مقدرة تجب حقًّا للهِ تعالى او لِآدمى فى كل معصية لاحد فيها ولا كفارة. (بدائع: ۷/۶۳) اور اسی وجہ سے شریعت نے تعزیر میں کوئی مقدار وغیرہ مقرر کرنے کے بجائے

قاضی اور امام کی طرف تفویض کردی ہے، البتہ کن چیزوں میں تعزیر کی جائے گی اس کو فقہاء کرام نے مفصلاً ذکر کیا ہے، ایک ضابطہ یہ بیان کیا ہے: سببُ العقوبة فی التعزیر الاضرار بالمجتمع وایذاء الناس فی انفسهم واموالهم وحقوقهم. (احکام السجن: ص:۲۷) اور درمختار میں ہے: فکل من ارتکب منکرا او اذی غیره بغیرحق بقول او اشارة یستحق التعزیر. (درمختار:٤/٦٦)

جس طرح تعزیر مشروع ہے اسی طرح تعزیر کی الگ الگ انواع بھی فقہاء نے بیان کی ہیں کہ کون سے گناہ میں کیسی سزا دی جائے، جس کی اجمالی فہرست مذاہب اربعہ کی روشنی میں احکام السجن کے حوالہ سے درج کرتا ہوں: (۱) قتل (۲) جلد (۳) نفی (۴) صلب (۵) ہجر (٦) توبیخ وتہدید (۷) الاعلام (۸) عہدہ سے ہٹا دینا (۹) بعض حقوق سے حرمان (۱۰) مجرم کی شہرت وتشہیر (۱۱) غرامہ۔ (احکام السجن ملخصا: ص:۳۰ تا ۳۵)

قید کے اصطلاحی معنی:- اس کا معنی کسی شخص کو اپنے دینی اور معاشرتی کام سے روک دینے کے ہیں، قید کا اصطلاحی معنی بدائع میں یوں ہے: هو منع الشخص من الخروج الی اشغاله ومهماته الدینیة والاجتماعیة. (بدائع:۱۷٤/۷) یہی وجہ ہے کہ درخت کے ساتھ باندھنے اور مسجد میں باندھنے پر بھی قید کا اطلاق ہوا ہے۔

قید کی شرعی حیثیت:- قید کا ثبوت قرآن اور حدیث سے ہے، ارشاد الٰہی نفس قید کی مشروعیت پر فشدوا الوثاق ، وخذوهم واحصروهم اَوْ یُنفوا من الارضِ ہے۔

دارقطنی میں ہے: اذا امسك الرجل الرجل وقتله الاخر فیقتل الذی قتل ویحبس الذی امسك. (دار قطنی ، نیل الاوطار) اسی طرح واقعہ ابولبابہ، واقعہ ثمامۃ بن اثال وغیرہ سے استدلال کیا گیا ہے، نفس قید کی مشروعیت کے بعد فقہاء نے قید کی دو قسمیں بیان کی ہیں: (۱) حبس التعزیر (۲) حبس الاستیثاق (بدائع: ۷/٦۵) اس سے معلوم ہوتا ہے

کہ جس طرح قید بغرض سزا وتعزیر مشروع ہے، اسی طرح قید بطور احتیاط بغرض اقرار جرم وغیرہ جائز ہے۔

حبس کی قسمیں :- یہاں پر یہ جان لینا خالی از فائدہ نہیں ہے کہ جس بقصد الاستیثاق کو تین قسموں پر منقسم کیا گیا ہے: (۱) حبس التهمة (۲) حبس الاحتراز (۳) حبس تنفيذ العقوبة .

حبس بالتهمة کی مشروعیت پر سیدنا یوسف علیہ السلام کے دوساتھی جو جیل میں تھے اس سے بھی استدلال کیا گیا ہے، اسی طرح آپ ﷺ نے ایک آدمی کو تہمت کی بنا پر قید کیا تھا۔(فتح القدیر:۵/۴۷۱) علامہ محمود بابرتی نے بھی حبس بالتهمة کے جواز کو(۵/۴۰) پر پیش کیا ہے، پھر ہمارے فقہاء نے متہم کے سلسلہ میں تفصیل کی ہے کہ اگر اس شخص پر پہلے کوئی تہمت نہیں آئی اور فی الحال بھی کوئی قرینہ قویہ نہیں ہے، تو اس کو قید کرنا جائز نہیں، اور اگر وہ شخص مجہول الحال ہو تو اس کی حالت منکشف ہونے تک اس کو قید کیا جاسکتا ہے، اور اگر وہ معروف بالفجور ہو تو اسکو بدرجۂ اولی گرفتار کر سکتے ہیں۔ حبس بالتهمه کی مدت قید کے سلسلہ میں فقہاء کی آراء مختلف ہے، مگر مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس کی حد بندی نہ کی جائے بلکہ حاکم کی صوابدید پر چھوڑ دیا جائے۔(شامی:۴/ ۸۸،۸۶، ابن فرحون:۲/ ۱۵۵)

حبس احتراز: دوسرے نمبر پر حبس احترازی ہے، جس کی تعریف یوں کی جاسکتی ہے: التحفظ لمصلحة العامة على من يتوقع حدوث ضرر بتركه ولا يستلزم منه وجود التهمة. (احکام السجن: ص/۱۰۸) اس قسم کے قیدی کا حکم یہ ہے کہ حبس بالتهمة کے مقابلہ میں زیادہ رعایت دی جائے گی اور خطرہ اٹھ جانے کے بعد اس کو چھوڑ دیا جائے گا۔ حبس احترازی پر سیدنا یوسف علیہ السلام کے واقعہ سے استدلال کیا جاسکتا ہے۔(تفسیر خازن:۳/ ۴۵) اسی طرح سنن ابوداود کی ایک روایت سے بھی، جس میں غالب بن

عبداللہؓ کو بنوملوح پر حملہ کیلئے بھیجا تھا، پھران کی ملاقات حارث بن برصاء سے ہوئی تو آپؓ نے ان کو قید کردیا، حارث نے کہا: میں تو مسلمان بننے آیا ہوں، تو حضرت غالبؓ نے کہا: ان كنت مسلما فلا يضرك رباطنا يوما وليلة، وان تكن غير ذلك نستوثق منك. (سنن ابوداود: ۷٤/۳)

حبس تنفيذ عقوبة:- تیسرے نمبر پر حبس تنفيذ عقوبة ہے (یعنی مقررہ سزا کے نفوذ کے انتظار میں قید کیا جائے) اس صورت کے جواز میں آپ ﷺ کا قبیلۂ بنو قریظہ کے غداروں کو روکے رکھنا پھران کے قتل کا حکم دینا، اس واقعہ سے استدلال کیا جاسکتا ہے۔ (کتاب الخراج: ص: ۲۱۸) اس انتظار کے کئی اسباب ہوسکتے ہیں مثلاً عورت ہو اور وہ حاملہ ہو یا اولیاء قصاص میں سے کوئی غائب ہو یا مجرم نشہ کی حالت میں ہو وغیرہ۔

یہ کلام تو قيد بقصد الاستيثاق کی تفصیل میں تھا، اب تھوڑی تفصیل قيد بقصد التعزير کے تحت پیش خدمت ہے:

حبس بالتعزير کی مشروعیت:- حبس بالتعزير کی مشروعیت پر حضرت ابولبابہ کا واقعہ، اسی طرح ان عورتوں کو محبوس رکھنا جو فاحشہ (زنا) کا ارتکاب کرے وغیرہ سے استدلال کیا جاتا ہے، لیکن یہ قسم حبس بالتعزير نبی کریم ﷺ کے زمانے میں دوسری سزاؤں کے مقابلے میں قلیل الاستعمال رہی، البتہ سیدنا فاروق وعثمان وعلی رضی اللہ تعالی عنہم کے زمانے میں یہ برابر استعمال ہوتی رہی۔

حبس بالتعزير کا موجب کیا ہے؟ تو فقہاء کے کلام سے پتہ چلتا ہے کہ حبس بطور تعزیر کے ان جرائم وافعال میں مشروع ہے جن میں حد نہ ہو، چاہے اس جرم کا تعلق حق اللہ سے ہو یا حق العباد سے ہو۔

حبس بالتعزير کی اقل مدت ایک دن ہے۔ (درالحصکفی: ۳۸۴/۵) اکثر مدت کی کوئی

حد نہیں، بلکہ حاکم کی صوابدید پر محمول ہے۔ (درمختار: ۵/ ۳۸۹)

البتہ فقہاء کے کلام میں حبس قصیر و حبس طویل کا ذکر ملتا ہے، جیسا کہ ابن فرحون نے تبصرہ میں تصریح کی ہے، ایک سال سے کم حبس قصیر ہے اور ایک سال سے زیادہ مدت حبس طویل ہے، فقہاء نے اس بات کی بھی صراحت کی ہے کہ چھوٹے چھوٹے جرائم میں حبس قصیر ہوگا جیسا کہ پڑوسی کو ستانے والے کو ۳ دن قید کیا جائے گا۔ (ونشریسی: ۲/ ۴۰۲)

اسی طرح بڑے گناہ والے یا عادی مجرم کو حبس طویل کی سزا دی جائے گی۔ (ابن فرحون: ۲/ ۱۴۲، ابن عابدین: ۴/ ۶۷) ان تصریحات سے یوں پتہ چلتا ہے کہ اگر حاکم وقت جس کی تحدید کردے کہ فلاں جرم میں اتنی مدت کی قید ہوگی تو یہ جائز ہے۔ ایک اور مسئلہ یہاں یہ بھی ہے کہ کیا حبس مؤبد جائز ہے کہ نہیں؟ تو کتاب وسنت وکلام فقہاء سے اس کے جواز کا پتہ چلتا ہے، جیسا کہ آیت کریمہ حتّٰی یتوفّاھن الموتُ الخ.. اور حدیث مبارک ان رسول اللہ ﷺ قتل ثلاثۃ مشرکین صبرا سے مصرح ہے۔ (اخرجہ ابوداود فی مراسیلہ) نیز کاہلی کی بنا پر نماز ترک کرنے والا، عمل لوطی کا مرتکب وغیرہ کی سزا فقہاء نے حبس دائمی ذکر کی ہے۔ (شامی: ۴/ ۲۷)

اسی طرح قید تنہائی جائز ہے، جیسا کہ سیدنا عمرؓ نے حطئیۃ شاعر کو کنویں میں بند کردیا تھا۔ (ابن فرحون: ۲/ ۲۱۷) نیز فقہ کی کتابوں میں مدیون متعنّت کو تنہا قید کرنے کا ذکر ہے۔ (ابن عابدین: ۵/ ۳۷۷) اسی طرح مخنث کو تنہا قید کرنے کا ذکر ہے۔ (فتاوی ابن تیمیہ: ۱۵/ ۳۱۰) لیکن یہ یاد رہے کہ شریعت مطہرہ میں خاص خاص اسباب اور مصالح کے پیش نظر ہی قید تنہائی روا رکھی ہے، جیسا کہ مظاہر حق اور دین حق سے سرکشی کرنا، دوسروں کو ہمیشہ سب وشتم کرتے رہنا، اخلاق کی تخریب کاری، فساد فی الارض وغیرہ، لہذا اگر یہ اندیشہ ہو کہ قید تنہائی کے سبب مجرم کی اصلاح نہیں ہوگی، اور وہ عبرت حاصل نہیں کرے گا، تو اس صورت میں قید تنہائی مناسب نہ

ہوگی، الغرض حاکم وقت جو مصلحت سمجھے وہ کرے، یاد رہے کہ یہ قید تنہائی ہمیشہ کیلئے نہ دے، بلکہ اتنی ہی مدت کافی ہے جس میں عبرت کی توقع ہو، جیسا کہ بعض ممالک عربیہ میں قید تنہائی کی مدت ۱۵/ دن یا اس سے کم تھی، جیسا کہ تونس، کویت، مصر۔ (احکام السجن)

یہ پوری بحث صرف قید کے متعلق ہے، اب ہم سوالات کا جائزہ اس تفصیل کی روشنی میں لیں۔

نوٹ: قیدی کے حالات کے متعلق تفصیلی بحث آگے آرہی ہے لہذا کچھ سوالات ان مقامات پر چل کر حل کریں گے۔

(۱) بغیر کسی ثبوت جرم کے کسی کو بقصد الاحتراز قید کر سکتے ہے، اوراس کی مدت کی کوئی تعیین نہیں، حاکم کی صوابدید پر چھوڑ دیا جائے، البتہ ان کے ساتھ مجرم جیسا برتاؤ نہیں کیا جائے گا۔

(۲) کسی مجرم کو خصوصی جرم کی بناء پر قید تنہائی میں رکھا جاسکتا ہے۔

(۳) مجرم قیدی اور ملزم قیدی کے درمیان فرق کیا جائے گا، اور ملزم کو زیادہ رعایت دی جائے گی۔

(۴) تہمت کی بناء پر قید کرنا درست ہے، جیسا کہ تفصیلا گزر چکا ہے۔

اب قیدیوں کے متعلق (یعنی ان کے ساتھ کیسا سلوک کیا جائے؟ ان کی زدوکوب، ان کے حقوق، مردوعورت میں تفریق، ان کی محنت، مزدوری وغیرہ امور پر) بحث کا آغاز کرتے ہیں۔

پہلے ہی یہ عرض کیا جاچکا ہے کہ قید تعزیر کی ایک قسم ہے، قید کسی انتقامی کاروائی کا نام نہیں ہے یا کسی انسان کو انسانیت سے نکال کر بہیمیت میں داخل کرنے اور حقوق انسانی سلب کرنے کا نام نہیں ہے۔ قید ہو کر انسان پتھر نہیں بن جاتا یا اس جہاں سے کسی اور جہاں

میں نہیں چلا جاتا یا اس معاشرہ کو چھوڑ کر کسی دوسرے معاشرہ کا فرد نہیں بن جاتا، کہ اس سے اخلاق ومذہب بلکہ انسان پنے کو چھین لیا جائے، اور وہ اپنے آپ کو کتّے، بلّی سے بدتر تصوّر کرنے لگے، بلکہ جیسا کہ اوپر عرض ہوا، قید ایک تعزیر ہے، لہذا اس کی تعزیری حیثیت برقرار رکھتے ہوئے اس کو وہ تمام حقوق دیئے جائیں گے جو انسان ہونے کی حیثیت سے اسے حاصل ہوتے ہیں۔ اسی لئے فقہاء نے کئی ایسے جزئیات تحریر کئے ہیں جس سے قیدی کے حقوق پر روشنی پڑتی ہے، ان جزئیات کی روشنی میں سوالات حل کرنے سے پہلے دوبارہ فقہاء کرام کے قید کے متعلق نقطۂ نظر پر ایک نظر ہو جائے تا کہ قیدی کے حقوق کی صحیح وضاحت کرنے میں آسانی رہے۔

(۱) قال ابویوسف فی (کتاب الخراج ص/۱٦۳) : ان غاية السجن التأديب والتوبة .

(۲) قال الماوردی (فی الاحكام ص/۲۳٦) :ان الغاية من التعزير الاستصلاح والزجر والتقويم .

(۳) وقال الكاسانی فی (البدائع: ۷/٦٤) ان الحبس من التعزير ويقصد به الزجر و التوبة.

اب ہم ان سوالات کی طرف مراجعت کرتے ہیں جس میں قیدیوں کے مذہبی امور، جسمانی ضروریات، عام سماجی حقوق اور اخلاقی امور کے متعلق پوچھا گیا ہے۔

مذہبی امور:- قیدی کو عبادت کی اجازت ہوگی، بلکہ سجون اسلامیہ میں تو کوتوال کو پابند بنایا جائے گا کہ وہ دھیان رکھے کہ مسلمان قیدی نماز کا اہتمام کرتے ہیں یا نہیں؟ احکام السجن میں معالم القربة لابن الاخوة کے حوالہ سے ہے کہ نصّوا علی ان من وظائف المحتسب مراقبة السجناء فی اداء فرائضهم . (احکام السجن: ص: ۳۸۷)

شامی (۵/ ۳۷۸) میں ہے: ویجب تمکین السجین من الماء للوضوء ونحوه ویحرم منعه من ذلك ، سیدنا عمر بن عبدالعزیزؒ نے گورنروں کو خط میں لکھا تھا: لا تدعنّ فی سجونكم احدًا من المسلمین فی وثاق لا یستطیع ان یصلی قائما ولا تبیتن فی قید الا رجلا مطلوبا بدم. (كتاب الخراج :ص: ۱٦٢)

(۲) دعوت دین کے سلسلہ میں سیدنا یوسف علیہ السلام کی دعوت بہترین مثال ہے، اسی طرح مرتد کو ۳ دن تک جو تذکیر کی روایات ہیں وہ بھی حق دعوت وضرورت دعوت پر دال ہیں۔

(۳) مطالعۂ کتب وغیرہ کی بھی آزادی ہوگی، احکام السجن (ص:۳۸۳) پر بحوالۂ بدایہ لابن کثیر:۱۴/ ۱۴۰ ہے: کان یسمح للسجناء فی السجون الاسلامیة بادخال الكتب والاقلام والاوراق للقراء ة والكتابة كما فعل هارون مع ابی العتاهية.

(۴) مذہبی شخصیات وکتب کا احترام تو ویسے بھی آیت کریمہ: ولا تسبوا الذین الخ... سے مصرح ہے، جس میں قید وآزادی کی کوئی حد نہیں ہے۔

جسمانی ضروریات :-

(۱) مناسب غذا و پانی اور کپڑے فراہم کرنا حکومت کی اپنی ذمہ داری ہوگی۔ نبی کریم ﷺ کا صحابہ کرامؓ کو ثمامہ بن اثال کیلئے (جب کہ وہ قیدی تھے) ان کی دیکھ بھال کرنے کیلئے حکم دیا تھا، حالانکہ وہ قیدی تھے، یہ حکم کتنا فکرانگیز ہے۔ اجمعوا ما عندكم من طعام فابعثوا به الی ثمامة بن اثال. (فتح الباری: ۸/۸۸) یہود بنوقریظہ جب غزوۂ احزاب میں قید ہوئے اور گرمی بہت تھی، تو آپ ﷺ نے اپنے صحابہ کو ان کے متعلق حکم دیا: لا تجمعوا علیهم حر هذا الیوم وحر السلاح واسقوهم وقیّلوهم. (بدائع: ۷/ ۱۲۰)

امام ابو یوسفؒ نے کتاب الخراج (ص:۱۶۱) پر نقل کیا ہے: وكتب عمر بن عبدالعزیز

الی عمالہ ان اجروا علی السجناء ما یصلحھم فی طعامھم وادامھم. و کتب ابویوسف کتابا إلی خلیفۃ ھارون رشید یوصیہ باطعام السجناء وتغذیتھم ونصح ان یخصص لھم مبالغ من المال. (الخراج :ص/۱٦۲) اور یہ ساری وضاحتیں اسی آیت کریمہ: ویطعمون الطعام علی حبہ مسکینا ویتیما واسیرا. کی رہین منت ہیں، کپڑوں کے سلسلہ میں امام بخاریؒ نے باب ہی قائم کردیا : باب الکسوۃ للاساری. سیدنا علیؓ قیدیوں کو سال میں دومرتبہ گرمی اور ٹھنڈی میں کپڑا دیتے تھے۔ (الخراج: ص:۱٦۱)

(۲) صحت و راحت کا جہاں تک مسئلہ ہے، تو حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کا یہ فرمان کافی ہے : انظروا من فی السجون وتعھدوا المرضی . (ابن سعد: ۳٥٦/٥) فقہاء کرام نے بھی اس مسئلہ کو بیان کیا ہے: اذا مرض المحبوس فی سجنہ وامکن علاجہ فیہ فلا یخرج لحصول المقصود. (شامی: ۳۷۸/٥) ولا یمنع الطبیب والخادم من الدخول علیہ لمعالجتہ وخدمتہ. (فتح القدیر: ٤۷۱) یہ تو اس وقت جب اس کا علاج قید خانہ میں ممکن ہو، اور اگر ممکن نہ ہو تو انہ یخرج من سجنہ للمعالجۃ والمداواۃ لصیانۃ نفسہ. (فتح القدیر: ٤۷۱/٥) بلکہ فقہاء نے تو نظافت وطہارت کے مسائل بھی بیان کئے ہیں کہ نظافت کا اثر صحت پر ہوتا ہے، امام محمدؒ فرماتے ہیں: ینبغی تمکین السجین من ازالۃ شعرہ فی الحبس. (ہندیہ: ٤۱۸/۳)

(۳) بیوی سے تعلق رکھنے کے سلسلہ میں فقہاء کے درمیان مختلف آراء پائی جاتی ہے، کچھ لوگوں کی رائے یہ ہے کہ قید ایک زجر ہے اور وطی ایک لذت ہے، لہذا وطی کی اجازت دینے سے معنیٰ زجر حاصل نہیں ہوگا، جبکہ دوسری رائے یہ ہے کہ جب مصلحت کے خلاف نہ ہو اور میاں بیوی کیلئے رات گزارنے کی قید خانہ میں موزون جگہ ہو تو قیدی کو وطی کی اجازت دی

جائے گی ، یہ بھی شہوت فرج ہے، جس طرح شہوت بطن ہوتی ہے۔ (فتح:۵/۴۷۱، ھندیہ:۳/۴۱۸)
بلکہ بعض احناف نے بیوی کو شوہر کے ساتھ رکھنے کو مستحب لکھا ہے، جبکہ بیوی کو فساد و بے راہ روی کا اندیشہ ہو۔ (شامی:۵/۳۷۷ ، بزازیہ:۵/۲۳۵)

(۴) تنگ جگہ میں قید کرنے کو ہمارے فقہاء نے روا نہیں رکھا ہے، احکام السجن (ص:۳۷۴) بحوالہ ابن حبیرۃ الوزیر ہے: لا اعرف انه يجوز احد من المسلمين جمع الكثير فی حبس يضيق عنهم غير متمكنين من الوضوء والصلوة. (الافصاح: ۳۹/۱)

عام سماجی حقوق :-

(۱) **تعلیم و ہنر:-** تعلیم و ہنر کی اہمیت اسلام میں جس قدر رکھی اسی قدر ضروری تھا کہ وہ اس تعلیم کو عام کرے، لہذا اسلام نے قیدیوں کی تعلیم کو نہ صرف جائز رکھا، بلکہ مستحسن نظروں سے دیکھا، ایسے ہی ہنر کو بھی اس سلسلہ میں سیدنا یوسف علیہ السلام کی تعلیم و تبلیغ مثالاً پہلے پیش کی جا چکی ہے، بدر کے قیدیوں کا واقعہ بھی عمدہ مثال ہے، اور اس سلسلہ میں آگے حوالے گزر چکے ہیں۔

(۲) **ملاقات :-** اس کے دوست و احباب قیدی کے ساتھ ملاقات کر سکتے ہیں، مبسوط سرخسی (۲۰/۹۰) میں ہے: لا يمنع المحبوس من السلام على اصدقائه والحديث معهم الا من يخشى ان يعلمه الحيلة فيمنع. اسی طرح گھر والوں اور پڑوسیوں کو بھی ملاقات سے نہیں روکا جائے گا، البتہ دیر تک بیٹھے رہنے سے روکا جائے گا، ولا يمنع المحبوس من دخوله اهله وجيرانه للسلام عليه ويمنعون من طول المكث عنده .(مبسوط: ۹۰/۲۰)

(۳) اسی طرح ان کو خط و پیغام کی اجازت ہوگی، جس طرح ان کو روبرو گفتگو کی

اجازت ہے، ہاں اگر یہ مصلحت کے خلاف ہوگا تو روک دیا جائے گا، علامہ ابن کثیر (البدایہ: ۱۴/ ۴۸) فقیہ ومجدد، مرد مجاہد علامہ ابن تیمیہؒ کے متعلق بیان کرتے ہیں، ولما حبس ابن تیمية استمر فی سجنه یستفتی ویقصده الناس ویزوررونه .

(۴) اسی طرح حاکم وقت کے لئے اگر مصلحت کے خلاف نہ ہوتو ان کو فون، ریڈیو، اخبار وغیرہ مہیا کر سکتے ہیں، احکام السجن (ص:۴۹۷) پر ہے: وان رأى الحاكم مصلحة فی اطلاع المحبوس علی انواع الكتب والصحف الهادفة لتعريفه بالانباء المهمة والاخبار المفيدة وتزويده بالثقافة فله ان يفعل ذلك ومثل هذا تمكينه من الاستماع الى المذياع .

اخلاقی امور:- یعنی مرد وعورت، بالغ نابالغ وغیرہ کو قید خانہ میں علیحدہ رکھنا

یہ خصوصیات اسلام میں سے ہے کہ جہاں جرم پر روک لگاتا ہے وہیں اس جرم کے اسباب سے بھی دور رہنے کا حکم دیتا ہے، ولا تقربوا الزنا اس پر شاہد عدل ہے، سد ذرائع میں سے ایک ممانعت خلوۃ الرجال مع النساء بھی ہے، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ دین فطرت نے اس خلوت قبیحہ کا خیال قید کی حالت میں رکھا، بنو قریظہ کے قیدیوں کے سلسلہ میں نبی کریم ﷺ کا یہ معمول زرقانی (۲/ ۱۳۶) نے بیان کیا ہے، آپ ﷺ نے مرد وعورت دونوں کو الگ الگ رکھا ہے، انه حبس رجال بنی قريظة فی ناحية وجعل نسائهم وذريتهم فی ناحية اخرى. علامہ سرخسیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ انه ينبغی ان يكون للنساء محبس على حدة ولا يكون معهن رجال تحرزا من الفتنة. (مبسوط: ۲۰/ ۹۰) لہذا مردوں کا قید خانہ الگ ہوگا اور عورتوں کا الگ۔

(۲) جہاں تک بالغ نابالغ کی بات ہے، تو اولاً نابالغ عقوبت کا اہل ہی نہیں، البتہ اس کو بطور تادیب کچھ سزا دینا چاہیں، تو دے سکتے ہیں، علامہ طرابلسی نے (ص:۱۷۴)

پر تحریر فرمایا ہیں:وقال آخرون بجواز حبس الحدث الفاجر على وجه التأديب لا العقوبة. لہذا اگر نابالغ کوتادیباً قید کرلیا جائے تو اسے کہاں رکھا جائے؟ اگر اس کو بڑوں کے پاس رکھیں تو کئی مفاسد ہیں، لہذا نابالغ کو اس کے ولی کے پاس ہی قید رکھا جائے گا، جیسا کہ علامہ شامیؒ نے مرتدہ صغیرہ کا حکم بیان کیا ہے: ان المرتدة الصغيرة ونحوها تحبس عند وليها حتى تتوب. (درالمختار: ٢٥٣/٤) ، علامہ ونشریسی: ۸/ ۲۵۸ پر فرماتے ہیں: اذا خشي عليه ما يفسده توجّب حبسه عند ابيه لا في السجن. لہذا مناسب یہ ہے کہ نابالغ کو اس کے ولی کے پاس ہی قید کیا جائے ،لیکن اگر اس صورت میں تادیب نہ ہو تو حکومتِ وقت ان کا الگ قید خانہ بنائے جیسا کہ حکومتِ تونس اور حکومتِ کویت نے کیا ہے۔

قیدی کی تأدیب:- اس بات پر تو سب متفق ہیں کہ قیدی کی تأدیب جائز ہے ،کن باتوں پر تادیب کر سکتے ہیں اس کو بھی فقہاء نے بیان کیا ہے، مثلاً ﴿۱﴾ جو جرم کا عادی ہو یا لوگوں کے درمیان خوف وہراس پھیلاتا ہو۔(ابن فرحون :۱۶۲/۲) ﴿۲﴾ حق چھپاتا ہو یا مجرم کا پتہ نہ دیتا ہو۔(السیاسۃ : ص:۹۱) ﴿۳﴾ مالدار قرضدار جب قرض ادا نہ کرے۔(در :۳۷۹/۵) ﴿۴﴾ بنو ہاشم کو گالیاں دے، یا علماء یا اسلاف کو برا بھلا کہے۔(ابن فرحون:۳۰۷/۳)وغیرہ وغیرہ۔

فقہاء نے اس بحث کو بھی اٹھایا ہے کہ تادیب کی کیا صورت ہوگی؟ اس کو اجمالاً ذکر کردیتا ہوں: ﴿۱﴾ زجر وتوبیخ ودھمکانا ﴿۲﴾ حلق رأس۔(ابن فرحون:۳۰۴/۲) ﴿۳﴾ ضرب کے ذریعہ، پھر فقہاء نے ضرب میں کافی تفصیل کی ہے۔ ﴿۴﴾ بیڑیاں ڈالنا "فشدوا الوثاق" سے اس پر استدلال کیا ہے۔ایسے ہی آپ ﷺ کے زمانہ میں ایک شخص کو بیڑیاں ڈالی گئی تھی۔(مسلم:۱۲۳۲/۳)

بیڑیاں کب ڈالی جائے گی اس کی مختصر وضاحت یہ ہے: ﴿۱﴾ قیدی مطلوب

بالدم ہو۔ (دسوقی :۴/ ۳۵۷) ﴿۲﴾ مفسد شریر ہو۔(ہدایہ: ۴/ ۷۷) ﴿۳﴾ بھاگ جانے کا اندیشہ ہو۔(ونشریسی: ۲/ ۳۱۷) ﴿۴﴾ یا یہ کہ بیڑیاں اس کیلئے باعث عبرت ہو۔(شامی:۴/ ۶۶)

﴿۵﴾ تادیب کی ایک صورت قیدی کو کچھ چیزوں سے محروم کردینا ہے جیسے: (ا) لوگوں سے ملاقات، بات چیت سے محروم کردے۔(ھندیہ:۳/ ۳۱۹) (۲) اسباب راحت سے محروم کردے۔ (شامی :۵/ ۳۷۷) (۳) بعض عبادات سے محروم کردے، جیسے جمعہ، جماعت۔ (شامی :۵/ ۳۷۵)، غذاکم کردے۔ (۴) کام سے روک دے۔ (شامی :۵/ ۳۷۵) وغیرہ وغیرہ، تادیب کی ایک صورت قید تنہائی گزر چکی ہے۔

جہاں فقہاء نے تادیب کی مختلف صورتوں کو ذکر کیا ہے وہیں پر ان صورتوں کو بھی ذکر کیا ہے جن سے تادیب ناجائز ہے، جیسا کہ (ا) مثلہ کرنا، بدن کے کسی عضو کو معطل یا اکھاڑ پھینکنا۔ (ابن قدامہ :۸/ ۳۲۶) (۲) چہرے پر مارنا، گردن میں طوق ڈالنا، جسم کے نازک حصوں پر مارنا۔ (دردیر:۴/ ۳۵۴، شامی :۵/ ۳۷۹) (۳) قیدی کے جسم کو اِلکٹرک شاٹ دینا، داغنا، لاتعذبوا بعذاب الله کے پیش نظر۔(۴) قیدی کو بھوکا رکھنا یا اسے نہایت گرم جگہ یا نہایت ٹھنڈی جگہ رکھنا۔ (الاحکام للماوردی: ۲۳۹، کتاب الخراج :ص/ ۱۱۸) (۵) کپڑوں سے برہنہ کرنا۔ (ماوردی:۲۳۶) (۶) نماز، وضوء سے روکنا۔ حوالہ گزر چکا ہے۔(۷) قیدی کو گالیاں دینا یا اس کے ماں باپ کو برا بھلا کہنا۔(ماوردی:۲۳۶) (۸) ڈاڑھی کا مونڈنا۔(ابن فرحون:۲/ ۳۱۲) (۹) کتے وغیرہ چھوڑنا۔(کتاب الخراج :۱۱۸) (۱۰) ناخن کھینچ لینا، سونے نہ دینا، وغیرہ یہ سب صورتیں حرام ہیں۔

قیدیوں سے کام :- قیدیوں سے کام لئے جانے کے سلسلہ میں فقہاء کی رائے دونوں طرف ہے، جواز وعدم جواز۔(شامی :۵/ ۳۷۸) جن لوگوں کی نظر زجر وردع کی طرف ہے انہوں نے منع کردیا، اور جن لوگوں نے اصلاح وتقویم وتہذیب اور اداء نفقہ وغیرہ کی

طرف نظر کی انہوں نے اجازت دی، مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ قیدی سے مناسب کام (کھیتی، باغبانی اور کوئی ہنر) انسانی دائرہ میں رہتے ہوئے اجرت مستحقہ کے ساتھ لئے جائے، جس کا فائدہ یہ ہوگا کہ جب قیدی سزا کاٹ کر باہر جائے گا تو ایک ہنر اس کے پاس ہوگا، دوسرا یہ کہ اگر وہ بیکار بیٹھا رہے گا تو کاہلی اور خیالاتِ فاسدہ کا شکار ہوگا۔

مگر یہ بات یاد رہے کہ اس سے وہی کام لئے جائیں جس کی وہ طاقت رکھے اور اس کو اس کی پوری پوری مزدوری دی جائے، اور اس سلسلہ میں مزدور کیلئے وارد احادیث مبارکہ پر نظر رکھی جائے، قیدی کی تشغیل کے سلسلہ میں اساریٔ بدر سے استدلال کیا جاسکتا ہے، جن کو تعلیم کے کام میں لگایا تھا، اوپر گزر چکا ہے کہ اجرت مستحقہ کے ساتھ جس کا مطلب یہی ہے کہ قیدی کو اجرت دی جائے گی۔

حق ازالہ حیثیت عرفی:- شریعت مطہرہ نے حبس بالتہمۃ کی اجازت تو دی ہے، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ سست رفتار عدالتی نظام کی وجہ سے ایک ملزم کو سالہا سال تک قید میں رکھا جائے، گرفتاری کے موقع پر بھی جی بھر کر اخبار کی سرخیاں بنا کر اسے بدنام کیا جائے، اس کو گناہوں کا ماسٹر مائنڈ تک لقب مل جائے اور اسے یوں سماج کی نگاہوں میں بے وقعت بنا کر رکھ دیا جائے اور پھر جب وہ بے قصور ثابت ہو تو وہ پیسے پیسے کا محتاج اور عزت کا بھکاری ہو چکا ہو۔

فقہاء نے ایک مسئلہ بیان کیا ہے کہ جب شاہدوں کی شہادت سے کسی پر حد یا قصاص نافذ کردی جائے، پھر شاہد اپنی شہادت سے رجوع کرے تو ان گواہوں پر دیت آئے گی۔ (موصلی فی الاختیار:۴/۸۱) اسی طرح اگر دوران تعزیر مجرم کا کوئی عضو تلف ہو جائے تو شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ حاکم ضامن ہوگا۔ (ماوردی:۱/۲۳) لہذا اس زمانہ میں بڑھتی ہوئی بے جا

گرفتاریوں کوروکنے کیلئے یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر بغیر قرینہ کے گرفتار کیا یا مجہول الحال شخص کوکشف حال کیلئے زائد مدت قید رکھا یا بغیر کسی ٹھوس ثبوت کے لمبی قید میں ڈال دیا جیسے پوٹا وغیرہ پھر یہ گرفتار شدہ شخص بے گناہ ثابت ہوا تو وہ الضرر یزال کے تحت حکومت سے مالی، ذہنی وعرفی ہونے والے نقصان کا ہرجانہ طلب کرسکتا ہے۔

حق وکالت:- ہر انسان بری الذمہ پیدا ہوا ہے، اصل یہی ہے کہ اس پر کوئی چیز ثابت نہ ہو، لہذا جب کسی پر کوئی جرم ثابت کیا جائے اور وہ منکر ہو تو ظاہر ہے کہ وہ اصل کے مطابق بات کررہا ہے، لیکن ہر منکر سچا نہیں ہوتا، اسی طرح ہر ملزم مجرم بھی نہیں ہوتا، لیکن کبھی ملزم (متہم) قانون والوں اور طاقت کے سامنے اپنی بات کو ٹھیک سے نہیں رکھ سکتا یا اس کی آواز دبا دی جاتی ہے، اس وقت حق دفاع اگر کوئی استعمال کرنا چاہے اور کسی کو اپنا وکیل بنائے تو بیشک یہ اپنا حق استعمال کررہا ہے، اس لئے اجازت میں شرعا کوئی قباحت نہیں ہے۔

خواتین قیدی کے ساتھ شیر خوار بچے:- اس سلسلہ میں کوئی صریح جزئیہ تو نظر سے نہیں گزرا البتہ حضانت پر قیاس کرتے ہوئے یہ کہہ سکتے ہیں کہ ماں کے فاسقہ یا مسافرۃ بسفرالانقطاع وغیرہ ہونے پر ماں کا حق حضانت ساقط ہوجاتا ہے۔ (شامی:۳/۵۶۰) اور حکمت اس میں بچے کی نگہداشت وصحیح تربیت ہے، لہذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ بچے کی تربیت کے پیش نظر اگر بچے کے لئے دودھ کا انتظام ہوجاتا ہے اور بچہ دوسرے کے پاس رہ سکتا ہے، تو بچے کو ماں کے ساتھ جیل میں نہ رکھا جائے، بلکہ باپ، دادا یا جو کوئی ولی ہو اس کو دودھ وتربیت کا ذمہ دار بنایا جائے، اسلئے کہ قید خانہ میں عامۃً مجرمین ہوتے ہیں، اور ماحول وفضاء کا اثر بچے پر پڑتا ہے، اسلئے یہی مناسب ہے کہ بچہ ماں کے پاس نہ رہے اور اگر وہ ماں کے سوا کسی کا دودھ نہیں پیتا یا ماں کے علاوہ کسی کے پاس نہیں رہتا تو پھر ماں کے پاس ہی رہنے دیا

جائے۔

اوراگرامرأۃ غامدیہ کے واقعہ سے استئناسًا بچہ کے سمجھدار ہونے تک قید ہی کوملتوی کردیاجائےتو بہتر ہوگا۔

خلاصۂ بحث

(۱) تہمت کی بناپرکسی کوقید کرنا جائز ہے،جبکہ قرائن موجودہو،یاوہ شخص عادی مجرم ہو،ایساشخص جونیک ہواس کو بینہ کے بغیر گرفتارنہیں کرسکتے ،محبوس بالتہمہ کی مدتِ حبس مجہول الحال کے سلسلہ میں اس کی حالت منکشف ہونے تک ہے،اورعادی مجرم کی مدتِ حبس حاکم کی صوابدید پر ہے،لیکن یہ مدت کم سے کم ہو۔

(۲) قیدبقصد الاحتیاط درست ہے،اس کی مدتِ حبس خطرہ ٹل جانے تک ہے۔

(۳) قیدیوں کو مذہبی حقوق بشمول عبادت،مطالعۂ کتب،دعوت دین،حلال غذا،اس کے مذہب کےتقدسات کااحترام وغیرہ حاصل ہیں۔

(۴) قیدیوں کے جسمانی ضروریات جیسے کہ مناسب غذا،صاف پانی،علاج،ورزش وتفریح ، بیوی سے تعلق بشرطہاپوری کی جائے گی، تنگ وتاریک جگہ میں قید کرنا درست نہیں۔

(۵) قیدی کوعام سماجی حقوق عام حالات میں حاصل ہوں گے۔

(۶) مرد،عورت،بالغ ونابالغ کےقیدخانہ الگ الگ ہوں گے۔

(۷) قیدیوں کی توبیخ وتشنیع جائز ہے،جبکہ ضرورت ہو،لیکن اس کے لئے غیر انسانی

سزائیں درست نہیں ہے، تفصیلی بحث کی مراجعت کر لی جائے۔

(۸) مخصوص حالت میں قیدِ تنہائی درست ہے۔

(۹) قیدی سے وہ کام جسے وہ کر سکتا ہے لیا جا سکتا ہے، اور اس کی اجرت کا وہ خود مستحق ہوگا۔

(۱۰) ملزم جبکہ وہ بری ہو جائے، دوران قید ہونے والے مالی نقصان، اسی طرح سماج میں ہونے والے عرفی نقصان کا ہرجانہ طلب کر سکتا ہے، جبکہ اسے بغیر ثبوت، بینہ و قرینہ قویہ گرفتار کیا گیا ہو۔

(۱۱) محبوس بالتہمۃ کو انکشاف حال تک قید خانہ میں رکھ سکتے ہیں۔

(۱۲) قیدی کو حق دفاع کے تحت توکیل کی اجازت ہوگی۔

(۱۳) خاتون قیدی کی سزا بچے کے سمجھدار ہونے تک مؤخر کر دی جائے تو بہتر ہوگا، بصورت دیگر قید خانہ کے ماحول کے پیش نظر خاتون قیدی بچے کو اس کے ولی کے پاس رہنے دے گی، جبکہ بچہ دوسری عورت کا دودھ قبول کرتا ہو اور اچھی تربیت کی امید ہو، اور اگر بچہ دوسری کے پاس نہیں رہتا ہے تو پھر بچہ ماں کے ساتھ ہی رہے گا۔

❖❖❖

سوال نامہ:

شہریت کا مسئلہ

گذشتہ ادوار میں کسی ملک میں بسنے کے لئے قانونی طور پر شہریت حاصل کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی تھی، جب عالم اسلام ایک جھنڈے کے نیچے تھا تب تو یہ صورت حال تھی، جب مختلف مسلم مملکتیں وجود میں آ گئیں، اس وقت بھی یہی صورت حال باقی رہی، غیر مسلم حضرات بھی مسلم ممالک میں اسی طرح آباد ہو سکتے تھے؛ البتہ جب ایک ملک میں بسنے والا وقتی ضرورت اور عارضی قیام کے لئے دوسرے ملک میں جاتا تو اسے امان حاصل کرنی پڑتی اور تجارتی مقاصد کے تحت جاتا تو ٹیکس ادا کرنا ہوتا؛ لیکن موجودہ دور میں قومی عصبیتوں اور علاقہ ووطن کی بنیاد پر انسانیت کی تقسیم کے مغربی تصور کے تحت ایک ملک کا رہنے والا یونہی نہ تو دوسرے ملک میں داخل ہوسکتا ہے اور نہ وہاں آباد ہوسکتا ہے، یہ بھی ایک افسوسناک حقیقت ہے کہ اس معاملہ میں مغربی ملکوں سے زیادہ دل ونگاہ کی تنگی مسلم ملکوں میں پائی جاتی ہے۔

دوسری طرف عصر حاضر میں معاشی مقاصد، سیاسی حالات، تہذیبی مماثلت اور موسم کی موافقت وعدم موافقت کی وجہ سے نقل آبادی کا سلسلہ جاری ہے، اس پس منظر میں یہ مسئلہ جسے حق شہریت حاصل کرنے سے تعبیر کیا جاتا ہے، بڑی اہمیت اختیار کر گیا ہے، اب یہ بین الاقوامی مسئلہ ہے اور اقوام متحدہ نے اس سلسلہ میں کئی اہم فیصلے کئے ہیں۔

اس پس منظر میں شرعی نقطۂ سے چند سوالات آپ کی تحقیق وتوجہ کے طالب ہیں:

(۱) اسلام میں شہریت حاصل ہونے یا حاصل کرنے کے لئے کس بات کو بنیاد بنایا جاسکتا ہے: کسی ملک میں بودوباش اختیار کر لینے کو، وہاں معاشی سرگرمیاں انجام دینے

کو، ایک مخصوص مدت وہاں قیام کو یا کسی اور بات کو؟

(۲) اگر ایک مسلم یا غیر مسلم ملک میں بسنے والا مسلمان اپنی کسی مجبوری یا خواہش کی وجہ سے دوسرے مسلم ملک کی شہریت اختیار کرنا چاہے تو اس دوسرے مسلم ملک پر اس کی درخواست کو قبول کرنا شرعاً ضروری ہوگا یا نہیں؟

(۳) بعض دفعہ کسی خاص خطہ میں مسلمانوں پر مظالم ہوتے ہیں اور وہاں کے مسلمان کسی اور مسلم ملک کی پناہ لیتے ہیں تو انہیں پناہ گزیں کا درجہ دیا جاتا ہے؛ لیکن انہیں شہری تسلیم نہیں کیا جاتا، کیا یہ بات شرعاً درست ہے؟ کیا یہ بات جائز مانی جاسکتی ہے کہ مسلمان تارکین وطن کو دوسرے مسلمان ملک میں اس ملک کے قدیم باشندوں کی طرح ایک شہری ہونے کی سہولتیں نہیں دی جائیں؟

(۴) اسلامی نقطۂ نظر سے شہریت کے کیا حقوق مانے جائیں گے؟ جیسے: ووٹ دینے کا حق، انتخاب میں اُمیدوار ہونے کا حق، سرکاری اداروں میں ملازمت کا حق، سرکاری تعلیمی اداروں میں تعلیم کا حق، سرکاری ہسپتالوں میں علاج کا حق، روزگار کا حق، عدالتی چارہ جوئی کا حق، معاشی تگ ودو کا حق، انصاف حاصل کرنے کا حق، ایک مقام سے دوسرے مقام پر کسی پیشگی اجازت کے بغیر آمدورفت کا حق وغیرہ۔

(۵) شریعت اسلامی میں پناہ گزینوں کو کیا حقوق حاصل ہوں گے، نیز کون سے حقوق شہریوں کو حاصل ہوں گے اور ان کو حاصل نہیں ہوں گے؟

(۶) کیا کسی مسلمان کے لئے ضرورت ومجبوری کی بنا پر یا محض معاشی فوائد کی غرض سے غیر مسلم ملک کی شہریت اختیار کرنے کی اجازت ہوگی؟

(۷) کیا مسلم ملکوں میں غیر مسلموں کو مستقل شہری کی حیثیت سے آباد کرنا درست ہوگا؟

❖❖❖

حقوق شہریت

از:۔ مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب)

اس دنیا میں جو انسان پیدا ہوتا ہے کچھ حقوق لے کر پیدا ہوتا ہے، لیکن دنیا نے یہ حقوق کبھی اسے دیئے اور کبھی وہ ان سے محروم رہا، کسی کو ان حقوق کا نہ ملنا کوئی معمولی بات نہیں ہے، ان ہی سے اس کی عظمت اور ترقی وابستہ ہے، یہ اسے رفعت اور بلندی کی طرف لے جاتے ہیں، یہ اس سے چھن جائیں تو وہ ذلت اور پستی کی زندگی گزارنے پر مجبور ہے اور اس کی ترقی کے سارے امکانات ختم ہوجاتے ہیں، سوال یہ ہے کہ یہ حقوق کیا ہیں اور کیا سب انسانوں کے یکساں حقوق ہیں یا ان کے درمیان فرق ہے؟ یہ حقوق کیسے حاصل کئے جائیں اور ان کے تحفظ کی کیا صورت ہے؟ موجودہ دور میں یہ سوال پوری فضا میں گشت کررہا ہے۔

مختلف ملکوں میں ان حقوق کی صورت حال دیکھی جاتی ہے ،اس کا جائزہ اور نقد واحتساب ہوتا ہے، سماج میں ان کا شعور پیدا کرنے کی سعی کی جاتی ہے، قانون اور عدالت کے ذریعہ ان کی حفاظت کے اقدامات کئے جاتے ہیں، اس کے لئے سماجی، معاشی اور سیاسی قوت بھی استعمال میں لائی جاتی ہے، ان کوششوں کی اہمیت اور قدر و قیمت سے انکار نہیں کیا جاسکتا، بعض اوقات ان کے بہتر نتائج بھی دیکھنے میں آتے ہیں، لیکن اس کے ساتھ یہ سوال بھی بار بار پوری شدت کے ساتھ ابھرتا ہے کہ یہ کوششیں کس حد تک غیر جانب دار اور تعصب وتحزب سے پاک ہیں؟ عالمی سطح پر حقوق کے نگران ان کوششوں کو حقوق کی پامالی کا بہانہ تو نہیں بنا رہے ہیں؟

حقوق انسانی کے سلسلہ میں اسلام کا تصور بالکل نمایاں ہے، اس نے فرد، جماعت

اور مختلف سطح کے افراد اور طبقات کے حقوق کا تعین کیا اور عملاً یہ حقوق فراہم کئے، جن افراد اور طبقات کے حقوق ضائع ہو رہے تھے، ان کی نصرت وحمایت میں کھڑا ہوا اور جو لوگ ان حقوق پر دست درازی کر رہے تھے، ان پر سخت تنقید کی اور انہیں دنیا اور آخرت کی وعید سنائی، معاشرہ کو ان کے ساتھ بہتر سلوک کی تعلیم وترغیب دی اور ہم دردی وغم گساری کی فضا پیدا کی۔

اقوام متحدہ نے بھی مختلف مواقع پر اس سلسلہ میں قراردادیں منظور کیں، آخر میں ۱۰/دسمبر ۱۹۴۸ء کو اس نے عالمی منشور حقوق انسانی Universal Declaration of Human Rights. پاس کیا، دنیا کی بیشتر قوموں نے اس کی تائید کی، جن قوموں نے تائید نہیں کی انہوں نے بھی اس سے اختلاف نہیں کیا، اس پہلو سے اسے اقوام عالم کا متفقہ منشور کہا جاتا ہے، کوئی بھی حکومت اس کا زبانی انکار یا مخالفت نہیں کر رہی ہے، اسے حقوق انسانی کی تاریخ میں ایک انقلابی قدم سمجھا جاتا ہے۔

حقوق انسانی کے اس عالمی منشور میں فرد کی آزادی، عدل وانصاف اور مساوات کو مرکزی حیثیت حاصل ہے، یہ معاشی، سماجی اور ثقافتی حقوق کے ساتھ سیاسی حقوق کا بھی احاطہ کرتا ہے۔

اس منشور کی یہ خوبی سمجھی جاتی ہے کہ یہ فرد کو اس کے بنیادی حقوق فراہم کرتا ہے اور اس میں حکمراں طبقہ کے جور وستم سے شہریوں کو محفوظ رکھنے کی تدبیر کی گئی ہے، عوام کو طاقت کا سرچشمہ اور حکمرانوں کو ان کے سامنے جواب دہ قرار دیا گیا ہے، عدل وانصاف کے حصول کو آسان بنانے کی کوشش کی گئی ہے اور اس بات کی طرف توجہ دلائی گئی ہے کہ فرد کو تعلیم، ترقی اور خوش حالی کے مواقع فراہم کئے جائیں۔

اس کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ اس میں بعض بنیادی خامیاں بھی ہیں، ان سے صرف نظر نہیں کیا جاسکتا، ان خامیوں کی وجہ سے اس سے متوقع نتائج برآمد نہیں ہو پا رہے ہیں۔

اس منشور کے پیچھے کوئی قوتِ نافذہ نہیں ہے، دوسرے لفظوں میں کوئی ایسی بالاتر قوت نہیں ہے جو کسی قوم کو اس کا پابند بنائے، اس پہلو سے بعض اوقات اس کی حیثیت محض پند ونصائح اور اخلاقی تلقین کی ہوکر رہ جاتی ہے، چنانچہ ان ممالک میں بھی جو اسے ایک مقدس صحیفہ سمجھتے اور اس کے گن گاتے رہتے ہیں، حقوق انسانی کی خلاف ورزی کے واقعات بکثرت ہوتے رہتے ہیں۔

اسلام اس تصور کے خلاف ہے کہ انسان ایک طویل عرصہ تک ظلمت اور تاریکی میں رہا، پھر آہستہ آہستہ اسے علم وفکر کی روشنی ملی، اس کے نزدیک انسان اول بھی اللہ تعالیٰ کی ہدایات کے ساتھ اس زمین پر آباد ہوا، اس کے بعد ہر دور میں اس کی ہدایت اور رہنمائی کا انتظام ہوتا رہا، اللہ تعالیٰ کے پیغمبر اسے حقوق اللہ اور حقوق العباد سے باخبر کرتے رہے، انہوں نے ایک طرف یہ بتایا کہ انسان پر اللہ تعالیٰ کا کیا حق عائد ہوتا ہے، دوسری طرف بندوں کے حقوق کی وضاحت کی، ان کی تعلیمات میں خدائے وحدہ لاشریک لہ کی عبادت سے لے کر حسب حال نظام شریعت بھی رہا ہے، اگر انسان نے خدا کا حق ادا نہیں کیا تو اس پر انہوں نے تنقید کی، شرک کو مٹایا اور توحید کو قائم کیا، انسان نے انسان کے حقوق پر شب خون مارا تو اس کے خلاف بھی انہوں نے آواز اٹھائی، ظلم وجور کے خاتمہ اور عدل وانصاف کے قیام کے لئے ان کی مساعی جاری رہیں، اللہ تعالیٰ نے انہیں اقتدار عطا کیا تو حق دار کو اس کا حق دلایا اور سماج میں عدل وانصاف کو عملاً قائم کیا، انسان کی تاریخ کے ساتھ وحی ورسالت کی تاریخ جڑی ہوئی ہے، اس سے صرف نظر نہیں ہوسکتا۔

اللہ تعالیٰ نے انسان کو جو حقوق دیئے ہیں، ان میں سے ایک ''کائنات سے استفادہ کا حق'' ہے، اللہ تعالیٰ نے یہ وسیع کائنات انسان کے لئے انتہائی موزون بنائی ہے، بحر وبر اس کے لئے مسخر کردیئے ہیں، زمین اس کے لئے مستقر ہے؛ تاکہ اس پر رہ سکے اور زندگی

گذار سکے اور انسان ہونے کے ناطے اللہ پاک کی نعمتوں سے جتنا چاہے فائدہ اٹھائے، قرآن پاک میں ارشاد ہے: اللّٰـه الـذي خلق السموت والارض وانزل من السماء ماءً فأخرج به من الثمرات رزقا لكم ، وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بامر ه ، وسخر لكم الانهٰر....(سورۂ مریم:۳۲-۳۴)

گویا انسان کے لئے اللہ تبارک وتعالیٰ نے اس دنیا میں بے شمار نعمتیں پیدا کی ہیں اور اس سے فائدہ اٹھانے کا حق دیا ہے، یہ اور اس جیسے دوسرے حقوق بیان کرنے سے پہلے شہریت کی وضاحت کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

(جواب نمبر:۱) **شہری اور شہریت کی تعریف**: اسٹیٹ کی آبادی میں دو طرح کے لوگ موجود ہوتے ہیں، ایک تو ملکی باشندے یا مملکت کے شہری یا اتباع اور دوسرے غیر ملکی باشندے یا اجانب، لفظ شہری کے معنی شہر کے باشندے کے ہیں؛ لیکن اصطلاحاً اس سے مراد مملکت کے فقط وہ ارکان ہیں؛ جنہیں ملکی دستور اور قوانین کے تحت مدنی اور سیاسی حقوق حاصل ہوں، ان کے مقابلہ میں اجانب کو چند شخصی تحفظات حاصل ہوتے ہیں، لیکن وہ مدنی اور سیاسی حقوق سے محروم ہوتے ہیں۔

فی زمانا حق شہریت حاصل کرنے یا ہونے کے لئے عموماً دو میں سے ایک اصول اپنایا جاتا ہے، ایک خونی رشتہ کا اصول جس کے مطابق کسی ملک کی شہریت رکھنے والے ماں باپ سے پیدا شدہ بچہ خود بخود اپنے والدین کے ملک کا شہری مانا جائے گا، دوسرا جائے پیدائش کا اصول، یعنی جو بچہ جس ملک کی سرزمین پر پیدا ہوا وہاں کا شہری مانا جاتا ہے، برطانیہ، ولایات متحدہ امریکہ میں شہریت کے تعین کا فارمولا ان دونوں اصول سے مرکب ہے، مزید براں مملکت کو حق ہے کہ وہ کسی بھی غیر ملکی کو''ملکیانے'' Naturalilzation کے عمل سے شہریت عطا کرسکتی ہے۔ (مبادیٔ سیاسیات: باب:۴، ص:۶۹، ۷۰، قاضی پبلیشرز وڈسٹری بیوٹرز دہلی)

دوسرا اصول تو ہر ایک ملک میں رائج ہے اور ضروری بھی ہے؛ تا کہ نومولود پیدا ہوتے ہی شہری حقوق کا حقدار ہو جائے، لیکن ایک شخص ایک ملک میں پیدا ہوا، وہاں کی شہریت اسے حاصل ہے اور اب وہ اس ملک کو چھوڑ کر دوسرے ملک میں آباد ہونا چاہتا ہے۔

تو اس کو حق شہرت ملے اس کے لئے کس بات کو بنیاد بنایا جائے؟ بنیادیں مختلف ہیں، جیسے معاشی سرگرمیاں انجام دینا، لیکن آدمی سکون واطمینان کے ساتھ معاشی سرگرمیاں اسی وقت انجام دے سکتا ہے؛ جب کہ اس کو سکونت وقیام کے بارے میں اطمینان ہو جائے اور کامل اطمینان اس وقت ہوگا جب کہ حق شہریت مل جائے، یہ اس کی فطرت ہے۔

اور کسی آدمی کا بود وباش کا پختہ ارادہ ہے اس کا علم بلکہ یقین بھی اسی وقت ہوسکتا ہے، جب کہ وہ ایک طویل مدت تک رہے، لہذا ایک مخصوص مدت تک قیام کو بنیاد بنانا بہتر معلوم ہوتا ہے، اب یہ مدت کتنی ہونی چاہئے؟ احقر کی رائے میں ۴ ر سال یا اس سے ایک دو سال زائد بہتر ہے، محدثین کے یہاں ایک اصول بتلایا جاتا ہے کہ راوی کسی شہر میں کتنی مدت رہے تو ان کو اس شہر کی طرف منسوب کیا جائے؟ عبداللہ بن مبارک ۴ ر سال کے قائل ہیں، کــــم المدة التي ان اقامها الشخص في بلد نسب اليها ؟ أربع سنين، وهو قول عبدالله ابن المبارك. (تیسیر مصطلح الحدیث: باب: ۲۰، ص: ۲۳۳، ط: مکتبہ فیصل دیوبند)

(جواب نمبر: ۲) ایک ملک کا شہری دوسرے ملک میں آباد ہونا چاہے تو اس کی ۴ ر صورتیں متصور ہوسکتی ہیں: (۱) کافر کسی کافر ملک میں آباد ہونا چاہے (۲) مسلمان کسی مسلمان ملک میں آباد ہونا چاہے (۳) کافر کسی مسلمان ملک میں آباد ہونا چاہے (۴) مسلمان کسی کافر ملک میں آباد ہونا چاہے۔

پہلی صورت سے ہمیں کوئی بحث نہیں ہے یعنی (کسی مسلمان یا کافر ملک کا) کافر شہری کسی کافر ملک میں آباد ہونا چاہے۔

دوسری صورت سوال نمبر۲ر میں ذکر کی ہے۔

تیسری صورت سوال نمبر۷ر میں مذکور ہے۔

چوتھی صورت سوال نمبر۶ر میں مذکور ہے۔

دوسری صورت کے سوال کے مطابق اگر کوئی مسلمان کسی دوسرے مسلم ملک میں شہریت اختیار کرنا چاہتا ہے تو یہ دیکھا جائے کہ وہ مسلم ملک کا باشندہ ہے یا غیر مسلم ملک کا۔

اگر وہ کسی مسلم ملک کا باشندہ ہے اور وہاں اسے کوئی مجبوری نہیں ہے، صرف ایک قلبی تمنی وخواہش ہے کہ کسی دوسرے ملک میں آباد ہوتو ایسے مسلمان کی درخواست کو قبول کرنا دوسرے مسلم ملک پر ضروری نہ ہونا چاہئے؛ کیوں کہ یہاں بھی وہ کسی مسلمان حاکم کی ولایت میں ہے اور یہاں وہ تمام دینی امور اچھی طرح ادا کرسکتا ہے۔

ہاں! اگر مجبوری ہے، مسلم حکومت ہونے کے باوجود کچھ دینی امور، دینی تعلیم اور بنیادی مذہبی وشہری حقوق سے محروم رکھا جاتا ہے؛ پھر بھی یہ مسلمان اس ملک میں رہ کر جدوجہد کرے اور بنیادی حقوق کے حصول کے لئے کوشاں رہے، تو امید ہے کہ ماحول سازگار ہوگا، سعی وکاوشیں بارآور ہوگی۔

پھر بھی اگر یہ لوگ کسی دوسرے مسلم ملک میں مجبوری کی وجہ سے شہریت لینا چاہتے ہیں تو ان کو حق شہریت کے بجائے یہ صورت زیادہ بہتر معلوم ہوتی ہے کہ دوسرے مسلم مما لک اس مسلم ملک پر دباؤ بنائے جو اپنے مسلم شہریوں کو بنیادی حقوق سے محروم رکھے ہوئے ہیں۔

کیوں کہ شہریت طلب کرنے والے کو شہریت دے دینا یہ کوئی حل معلوم نہیں ہوتا، اہل حکومت مسلمان ہیں؛ لہذا انہیں کسی کا آلۂ کار نہ بننے پر سمجھایا جائے، اور رعایا کے حقوق سمجھائے جائیں؛ تاکہ وہ لوگ جو کسی مجبوری کی وجہ سے کسی طرح دوسرے ملک کی شہریت لینے کے خواہش مند ہونے کے باوجود شہریت نہیں لے سکتے انہیں بھی فائدہ ہو۔

ہاں! اگر کسی مسلمان ملک کا حاکم یا برسر اقتدار جماعت کسی فرقۂ ضالہ کی ہمنوا ہے اوراس سے یہ توقع رکھنا بیجا ہو کہ وہ کسی مسلمان کو ان کے بنیادی حقوق، دینی امور کی ادائیگی اور بنیادی دینی تعلیم کا حق دے تو ایسے مسلمان کو حق شہریت طلب کرنے پر اخوت ایمانی، بھائی چارگی، غیرت وحمیت کو مدنظر رکھتے ہوئے دوسرے ملک کو شہریت دینی چاہئے۔

کیوں کہ اس مسلمان پر اب مسلم ملک میں زمین تنگ کر دی گئی ہے؛ حالانکہ اللہ پاک کی پیدا کردہ زمین میں وسعت ہے تو اب دوسرا مسلم ملک اس وسعت میں اپنے اس مسلم بھائی کو آباد کرے۔

اور اگر وہ کسی کافر ملک میں آباد ہے اور اب کسی مسلم ملک میں شہریت لینا چاہتا ہے تو اگر اس مسلمان کو کافر ملک میں پریشانی نہیں ہے اور حالات بھی سازگار ہے، لوگوں کو عبادات وغیرہ کی اجازت ہے اور وہ مسلمان اس کافر ملک سے مسلمان ملک میں آباد ہونا چاہے تو بھی اس کو حق شہریت دینا بہتر معلوم ہوتا ہے، جیسے مہاجرین حبشہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مکی زندگی میں حبشہ ہجرت کر کے آباد ہوئے تھے اور وہاں کے بادشاہ کی طرف سے کسی طرح کی کوئی تکلیف نہیں تھی، وہ صحابۂ کرام وہیں رہے۔ حضرت جعفر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

لـما نزلنا ارض الحبشة جاورنا خير جار وامنا على ديننا، عبدنا الله تعالىٰ لا نـوذى ونسـمـع شيئـا نكرهـه .(السیرۃ الحلبیہ: باب الہجرۃ الثانیہ الی الحبشہ، ص:۳۰، ج:۲، ط: دار المعرفہ بیروت)

فتح خیبر کے بعد مہاجرین حبشہ میں سے حضرت جعفر بن ابو طالب رضی اللہ عنہ کو آپ نے حبشہ واپس نہیں لوٹایا، بلکہ ان کی آمد پر خوشی کا اظہار کیا۔ السیرۃ الحلبیہ میں ہے:

وقـد م عليه صلى الله عليه وسلم بعد فتح خيبر جعفر بن ابي طالب رضي الـلـه عـنـه مـن ارض الحبشة ومعه الاشعريون ....ولما اقبل عليه صلى الله عليه

وسـلـم جـعـفـر رضـي الـلـه عـنـه قـام صلى الله عليه وسلم الى جعفر وقبله بين عينيه. (غزوۂ خیبر،ص:۷۵۶،ج:۲،ط:دارالمعرفہ بیروت)

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت جعفر رضی اللہ عنہ حبشہ عیسائی مملکت میں ایک طویل مدت تک مقیم رہے، بلکہ ہجرت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بھی کئی سال تک مقیم رہے، اسی لئے ان کی آمد پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم بہت خوش ہوئے؛ کیوں کہ لمبی مدت کے بعد ملاقات بھی ہورہی تھی، ما أدری انا بقدوم جعفر اسر او بفتح خیبر، حضرت جعفر رضی اللہ عنہ کی یہ آمد سن ہجری ۷ر میں ہوئی، اس کے بعد وہ حبشہ نہیں گئے، اور ۹ھ میں موتہ میں جام شہادت نوش فرمایا۔

اوراگر وہ ایسے کافر ملک سے آیا ہے جہاں مسلمانوں پر ظلم وستم ڈھایا جارہا ہے، عبادات پر پابندیاں اورشعائر کی بےحرمتی ہورہی ہے، تو ایسے لوگوں کو مسلمان ملک میں شہریت دینا لازم ہونا چاہئے، جیسے کئی صحابہ نے مکہ مکرمہ سے مدینہ منورہ ہجرت کی اور انہیں ہمیشہ کے لئے وہاں اقامت مل گئی، اسی طرح کئی دیگر شہروں اور ملکوں سے صحابہ اسلام میں داخل ہوئے اور مدینہ منورہ میں مقیم رہے۔

اتنا ہی نہیں؛ بلکہ دو-دو صحابہ کے درمیان اخوت قائم کی اور انصاری صحابہ نے مہاجرین صحابہ رضی اللہ عنہم کو اپنی ملکیت میں حصہ تک کی پیش کش کی۔

اور دوسرا فائدہ ان کو حق شہریت دینے میں یہ بھی ہے کہ وہ کسی کافر حاکم کی ولایت سے نکل کر مسلمان حاکم کی ماتحتی اور ولایت میں آجائیں گے۔

(جواب نمبر:۳) اسلام میں ایک مؤمن کو دوسرے مؤمن سے قلبی تعلق ومحبت پر ابھارا ہے، اور انما المؤمنون اخوة کے پیش نظر سب کے درمیان اخوت ایمانی قائم کرکے بھائی چارگی اور محبت پیدا کردی، نیز تمام مؤمنین کو ایک جسم کی طرح قرار دیا کہ اگر

ایک مؤمن کو تکلیف ہو تو اس کے دکھ اور درد کا احساس دوسرے کو بھی ہونا چاہئے۔

عن النعمان بن بشير قال؛ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد ، اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى .(صحیح مسلم: کتاب البر والصلہ ، باب تراحم المؤمنین وتعاطفهم وتعاضدهم، رقم الحدیث: ۶۵/ ۲۵۸۵،ص:۱۱۲۲، دار ابن حزم بیروت)

اس میں ایک دوسرے کے الم ومصیبت اور تکلیف میں شرکت کرنے پر ابھارا ہے، مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم تحریر فرماتے ہیں:

تداعى له اي دعا بعضه بعضا الى المشاركة في الالم.(تکملہ فتح الملہم: رقم الحدیث: ۶۶/ ۲۵۸۶،ص:۳۰۴، ج:۱۱، ط: المکتبہ الاشرفیہ دیوبند)

مزید وضاحت کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں: قال ابن ابي جمرة: الذي يظهر ان التراحم والتوادد والتعاطف، وان كانت متقاربة في المعنى، لكن بينهما فرق لطيف.... واما التعاطف فالمراد به اعانة بعضهم بعضا، كما يعطف الثوب عليه ليقويه . كذا في فتح الباري. (تکملہ فتح الملہم: رقم الحدیث: ۶۶/ ۲۵۸۶،ص:۳۰۴، ج:۱۱، ط: المکتبہ الاشرفیہ دیوبند)

اب کوئی مؤمن کسی ملک میں ظلم وستم کا شکار ہے تو دوسرے ملک کے مؤمن حاکم کی طرف سے اس کی اعانت کی دو صورتیں ہیں:

(۱) اس ظالم ملک کے حاکم پر کسی طرح دباؤ بنائے؛ تاکہ مظلومین کو سکون ملے، لیکن فی زماننا یہ شکل مشکل معلوم ہو رہی ہے۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ اس ملک کے مظلوم مسلمانوں میں سے جو مسلمان اس کے ملک میں آئے اس کو امن وپناہ دینے کے بجائے شہریت دے دیوے؛ تاکہ یہ پرامن

و پرسکون زندگی گذارے۔

ایک حدیث شریف میں فرمایا: ولینصر الرجل اخاہ ظالما او مظلوما ، ان کان ظالما فلینھہ فانہ لہ نصر، وان کان مظلوما فلینصرہ . (صحیح مسلم: کتاب البر والصلہ، باب نصر الاخ ظالما او مظلوما، رقم الحدیث: ۶۲/۲۵۸۴، ص: ۱۱۲۲، ط: دار ابن حزم بیروت)

نیز اس مسلم ملک کے حاکم کو ومن فرّج عن مسلم کربۃ فرج اللہ عنہ بھا کربۃ من کرب یوم القیامۃ .(صحیح مسلم: رقم الحدیث: ۵۸/۲۵۸۰) جیسی حدیثیں بھی مدنظر رکھنی چاہئے، تا کہ اس مظلوم مؤمن کی تکلیف حق شہریت ملنے کی وجہ سے مکمل ہی رفع ہو جائے۔

اگر پناہ دی ہے تو ہوسکتا ہے کہ اس کو اپنے ملک میں واپسی کی صورت میں تکالیف کا سامنا کرنا پڑے، اس مدت کے درمیان اس کی ملکیتیں ہلاک کردی گئی ہو، اور یہاں بھی پناہ گزیں کی حیثیت سے رہے گا تو یہاں بھی اس کو وہ اطمینان نہ ہوگا، جو ایک شہری کو ہوتا ہے، کیوں کہ کبھی پناہ ختم ہونے کا امکان ہے، جس کے نتیجہ میں زندگی اجیرن ہوجائے، اس لئے مسلم ملک کے حاکم کے لئے مظلوم مسلمانوں کو پناہ دینے کا جذبہ اور قدم یقیناً قابل مدح ہے ؛لیکن اعانت میں ایک قدم اور آگے بڑھیں تو یہ یقیناً اعانت کے آخری درجات میں سے ہوسکتا ہے۔

(جواب نمبر:۴) اسلامی نقطۂ نظر سے شہریت کے لئے درج ذیل حقوق حاصل ہونے چاہئے:

ووٹ دینے کا حق جیسے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ میں سے کس کو خلافت کے لئے منتخب کیا جائے، اس کے حل کے لئے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ نے سب کی رائے لی؛ حتی کہ پردہ نشین عورتوں سے بھی رائے طلب کی، اس میں یہ امتیاز نہیں کیا کہ جو مدینہ کے باشندے ہیں، انہیں سے پوچھ لیا جائے اور باقی حضرات جو

دیگر ممالک یا شہروں سے آکر آباد ہوئے ہیں ان کو چھوڑ دیا جائے ؛ بلکہ ہر ایک سے انہوں نے رائے طلب کی، حتی کہ اعرابی اور راہگیروں کی بھی رائے لی۔

ویروي ان اهل الشورى جعلوا الامر الى عبد الرحمن ليجتهد المسلمين في افضلهم ليولّيه فيذكر انه سأل من يمكنه سواله من اهل الشورى وغيرهم فلا يشير الا بعثمان بن عفان، حتى انه قال لعلى: ارأيت ان لم اولك بمن تشير به عليّ؟ قال: بعثمان، وقال لعثمان : ارأيت ان لم اولك بمن يشير به؟ قال: بعلى بن ابي طالب، وينخلع عبدالرحمن منها لينظر الافضل، والله عليه والاسلام ليجتهدن في افضل الرجلين فيوافيه، ثم نهض عبدالرحمن بن عوف رضى الله عنه يستشير الناس فيهما ويجمع رأى المسلمين برأي رؤس الناس واقيادهم جميعا وأشتاتا، مثنى وفرادى ومجتمعين ، سرا وجهرا ، حتى خلص الى النساء المخدرات في حجابهن وحتى سأل الولدان في المكاتب وحتى سأل من يرد من الركبان والاعراب الى المدينة ، في مدة ثلاثة ايام بلياليها. (البدايه والنهايه:خلافة امير المؤمنين عثمان بن عفان رضى الله عنه ، ص:١٥٩، ١٦٠،ج:٧،ط:دارالفكر العربى)

انتخاب میں امیدوار ہونے کا حق : اگر اس آدمی میں صلاحیت ،ملکی مسائل سے دل چسپی اوراس کے حل کی مہارت ،امانت ودیانت اور دیگر جوشرائط ایک والی اور حاکم کے لئے ہونی چاہئے وہ پائی جائے تو اسے یہ حق بھی ملنا چاہئے ،اورآج کل کئی ممالک میں حق شہریت کے بعد یہ حق بھی دیا جاتا ہے ،خود خلفائے اربعہ ہجرت کرکے مدینہ آئے اور وہیں کے ہورہے ،آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دنیا سے رخصت ہونے کے بعد یہ بالترتیب خلیفہ بنے ، اورکئی ایک صحابہ جودوسرے ملکوں سے یادوسرے شہروں سے آئے تھے؛وہ گورنر بنے۔

سرکاری اداروں میں ملازمت کا حق : جیسے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ملکِ یمن

میں قبیلۂ دوس سے تعلق رکھتے تھے، قبول اسلام کے بعد تبوک کے موقع پر مدینہ منورہ میں تشریف لائے، حتی کہ مدینہ منورہ دائمی اقامت کر لی، امیر المؤمنین عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے انہیں بحرین کا گورنر نامزد کیا، اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں وہ مدینہ منورہ کے گورنر رہے، اور اس طرح ان کو ایک سرکاری ملازمت سپرد کی گئی۔

محمد احمد غضنفر لکھتے ہیں: امیر المؤمنین حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کو بحرین کا گورنر نامزد کیا....حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے دور حکومت میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کو مدینہ منورہ کے گورنر ہونے کا اعزاز حاصل ہوا، کبھی مروان بن حکم اس عہدے پر فائز ہوتا اور کبھی حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ مسند امارت مدینہ پر جلوہ افروز ہوتے۔ (حکمران صحابہ: ص: ٦٤٣، ٦٤٦، ط: فرید بکڈپو)

بحرین کی گورنری سے پہلے وہ دوسری بھی سرکاری ملازمت سنبھال چکے تھے، بحرین میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قدامہ بن مظعون کو ٹیکس کا محکمہ سپرد کیا اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کو محکمۂ پولس اور نماز کی ذمہ داری سونپی، ایک اور روایت کے مطابق حضرت قدامہ بن مظعون رضی اللہ عنہ کو ٹیکس اور پولس کا محکمہ دیا، جب کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کو نماز اور قضا کی ذمہ داری دی۔

بہر حال کچھ دنوں تک ان ذمہ داریوں کی ادائیگی کے بعد حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ واپس مدینہ لوٹ آئے....اس کے بعد پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو بحرین کے گورنر بنائے۔ (حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ حیات وخدمات: باب: ٤، خلافت راشدہ، ص: ٦٣، ط: مکتبہ نعیمیہ دیوبند)

سرکاری تعلیمی اداروں میں تعلیم کا حق، روزگار کا حق

معاشی تگ ودو کا حق: حضرت عبد الرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ مدینہ منورہ ہجرت

کر کے تشریف لائے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سعد بن الربیع خزرجی کے ساتھ ان کی مواخات قائم فرمائی، وآخی بينه وبين سعد بن الربيع الخزرجي .(تہذیب الکمال فی اسماء الرجال: رقم الترجمہ:۳۹۲۳،ص:۳۲۶،ج:۱۷،ط:موسسہ الرسالہ)

دیگر مہاجرین صحابہ کی طرح انہیں بھی ان کے انصاری بھائی حضرت سعد کی طرف سے اپنی مملوک اشیاء میں حصہ اور شرکت کی پیش کش کی گئی؛لیکن انہوں نے اس کو قبول کرنے کے بجائے تجارت کی غرض سے بازار کا راستہ دریافت کیا اور معاشی تگ ودو اور طلب رزق میں بھی لگے۔ بخاری شریف میں ہے:

لما قدموا المدينة آخى رسول الله صلى الله عليه وسلم بين عبد الرحمن بن عوف وسعد بن الربيع ، قال لعبد الرحمن : اني اكثر الانصار مالا، فاقسم مالى نصفين ، ولي امرأتان فانظُر اعجَبَها اليك فسَمِّها لى اطلقها فاذا انقضت عدتها فتزوجتها . قال : بارك الله لك في اهلك ومالك ،اين سوقكم ؟ فدلوه على سوق بنى قينقاع، فما انقلب الا ومعه فضل من اقط وسمن... (فتح الباری: کتاب مناقب الانصار، باب اخاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم بین المہاجرین والانصار، رقم الحدیث: ۳۷۸۰، ص: ۴۸۶،ج:۷،ط:دارالفکر بیروت لبنان)

انصاف حاصل کرنے کا حق،عدالتی چارہ جوئی کا حق: یہ حق بھی اس آدمی کے لئے ضروری ہے، جسے کسی جگہ حق شہریت ملے؛تا کہ وہ ظلم وجور کا شکار نہ ہو، اور پرامن فضا میں سانس لے سکے۔

محمد محمود فیض آبادی نے ایسے تمام حقوق کو یکجا جمع کیا ہے، جو ایک شہری کے لئے ضروری ہے، وہ لکھتے ہیں:

مملکت کی حتمی غایت اپنے شہریوں کی حفاظت اور ان کی شخصیات کے نشوونما کے لئے

ضروری اسباب ووسائل مہیا کرنا ہے،مملکت کے قانون کی غرض وغایت انصاف کے اسی نصب العین کاحصول ہے،مملکت کا قانون اسی لئے مبنی برحق تسلیم کیا جاتا ہے؛ کیوں کہ وہ سماج میں ان خارجی حالات کی ضمانت دیتا ہے،جن کے بغیر افراد اپنی شخصیات کی تکمیل کے قابل نہیں ہوسکتے،سماج میں انہیں خارجی کیفیات کو(Rights) کانام دیا گیا ہے۔

مملکت کا بنیادی وظیفہ ان حقوق کو قانوناً تسلیم کر کے انہیں نافذ کرنا ہے، اگر مملکت کا وجود انسانی شخصیت کی نشو ونما کے لئے ہوا ہے تو اس مقصد کا حصول قانونی حقوق کے نظام کے بغیر ممکن نہیں ہے، تمام حقوق کا معیار ان کی انسانی افادیت ہے، وہ حقوق اسی لئے کہلاتے ہیں کہ اس مقصد کے حصول میں مد ومعاون ہیں، جن کے لئے مملکت کا وجود ہوا ہے،لیکن جہاں افراد کو مملکت کے اوپر کچھ حقوق حاصل ہیں وہیں ان حقوق کی لازمی شرائط کے طور پر مملکت کے تئیں ان کے اوپر بھی چند فرائض عائد ہوتے ہیں، کیوں کہ سماج تکافلِ باہم (Interdipendence) کی بنیاد پر قائم ہے۔

مملکت اپنے شہریوں کے حقوق کی تعیین اپنے عین العیون یعنی عدل وانصاف کی روشنی میں کرتی ہے،عدل یا انصاف وہ اعلیٰ ترین قدر ہے، جو حریت ،مساوات اور اخوت کی تینوں اخلاقی قدروں کی میزان اور مجموعہ ہے، انصاف سے مراد ان تینوں بنیادی انسانی قدروں کے درمیان مناسبت ،توازن اور ہم آہنگی کی کیفیت ہے، اگر حریت انصاف کا ایک مبدا ہے تو انصاف نہ صرف حریت کی مختلف شکلوں کے درمیان بلکہ حریت اور مساوات کے درمیان اور ان دونوں اور اخوت کے درمیان مناسبت اور مطابقت قائم کرتا ہے، انصاف کا اعلیٰ ترین مبدا انہیں تینوں مبادی کا مجموعہ اور میزان ہے، وہ ان تینوں کے مختلف الجہات تقاضوں اور عملیات کے درمیان تناسب اور توازن لاتا ہے، وہ نہ صرف ان تینوں اقدار کے درمیان بلکہ مختلف زمروں کے حقوق کے درمیان جو بسا اوقات آپس میں متصادم بھی ہوسکتے

ہیں؛ تناسب قائم رکھتا ہے۔

حریت کی تین خاص انواع یہ ہیں: (۱) شخصی حریت (۲) مدنی اور سیاسی حریت (۳) اقتصادی حریت۔

جس طرح ہر فرد بہ حیثیت انسانی فرد کے مملکت کا آزاد رکن ہے، اسی طرح ہر فرد دوسرے افراد کے برابر درجہ کا شہری ہے؛ لیکن مساوات کے معنی مطلق یا فطری (نیچرل) مساوات کے نہیں، کیوں کہ خدا نے سب انسانوں کو یکساں بنایا ہے؛ نہ سب کو یکساں صلاحیتیں ودیعت ہوئی ہیں، نہ سب کے ساتھ ایک جیسا سلوک کیا جانا ممکن ہے؛ بلکہ مدنی زندگی میں مساوات سے مراد ہر فرد کے قانونی مرتبہ اور قانونی اہلیت کی مساوات ہے۔

مساوات کی دوسری اور اہم تر نوع ''سماجی مساوات'' ہے، یعنی سماج میں افراد کی دوسروں کے برابر سماجی مواقع سے بہرہ ور ہونے کی آزادی، اس کے لئے لازم ہے کہ سماج میں نہ تو مخصوص افراد اور مخصوص طبقات کو خصوصی مراعات یا خصوصی تحفظات دیئے جائیں، نہ کسی کے ساتھ بھید بھاؤ یا امتیازی برتاؤ کی اجازت دی جائے۔

مساوات کی تیسری نوع ''سیاسی مساوات'' ہے، یعنی سیاسی زندگی میں افراد کی دوسروں کے برابر ووٹ دینے، سیاسی عہدوں کے لئے امیدوار ہونے اور ہر طرح سے سیاست وانتظام میں حصہ داری کی آزادی۔ مساوات کی چوتھی نوع ''اقتصادی مساوات'' یعنی دوسرے کے ساتھ مساویانہ درجہ میں روزگار، آمدنی، معقول شرائط ملازمت پانے اور مقابلہ کرنے کی آزادی ہے۔

آج کل مملکتیں اپنے شہریوں کے درمیان حقوق کی تقسیم حریت، مساوات اور اخوت کے رہ نما اصول کی روشنی میں کرتی ہے اور انہیں اپنے قانونی نظام کے ذریعہ نافذ کرتی ہے، یہ اصول نہ صرف مشترکہ طور سے تمام حقوق کی تعیین کرتے ہیں؛ بلکہ ان میں سے ہر اصول اپنے

مخصوص زمرہ میں مخصوص حقوق سے بھی ہم رشتہ ہے اور اپنے زمرہ میں ان کی تقسیم کا تصفیہ کرتا ہے، اس لحاظ سے ہم حقوق کو چار خاص زمروں میں تقسیم کر سکتے ہیں: (۱) حریت کے حقوق (۲) مساوات کے حقوق (۳) فلاحی حقوق (۴) نجی ملکیت کے حقوق۔

(۱) حریت کے حقوق تین زمروں میں منقسم ہیں: (الف) سیاسی آزادی کے حقوق (باء) شہری آزادی کے حقوق اور (جیم) اقتصادی آزادی کے حقوق۔

سیاسی آزادی کے حقوق میں عموماً ملکی انتخابات میں حصہ لینے، سیاسی عہدوں کے لئے امیدوار ہونے، حکام کو عرضداشت اور اپنی شکایات کرنے اور ان کا ازالہ کرانے کے حقوق شامل ہیں، سیاسی پارٹی بنانے کا حق اگرچہ سیاسی آزادی ہی کا ایک جزو ہے، لیکن رسماً اظہار رائے، جلسہ وجلوس اور اجتماع کی عام شہری آزادیوں سے منسلک ہے۔

شہری آزادی (سول لبرٹی) کے حقوق کو فی زمانہ تین خانوں میں منقسم کیا گیا ہے: (۱) شخصی آزادی یعنی جان وتن یا ہوّیت کی سلامتی کا حق (مثلاً جسمانی ایذا، حبس بے جا، غیر انسانی سزا اور خلوت ومسکنت میں دخل بے جا سے تحفظ کا حق، اندرون ملک نقل وحرکت کی آزادی، کسی بھی مقام پر ٹھہرنے یا بسنے کی آزادی، ملک سے باہر سفر کرنے اور ملک میں واپس آنے کی آزادی، اور دوسرے ممالک میں پناہ گزیں کا حق، (۲) ذہنی سرگرمیوں کی آزادی کے حقوق مثلاً عقیدہ، ضمیر اور مذہب کی آزادی، فکری اور نظریاتی آزادی کے حقوق، اظہار رائے، جلسہ وجلوس اور جماعت سازی کی آزادی، اور (۳) عملی سرگرمیوں کی آزادی کے حقوق مثلاً معاہدہ کرنے کی آزادی، کاروبار کی آزادی، نجی جائیداد کی خرید وفروخت کی آزادی، شادی بیاہ کرنے اور خاندان بسانے کا حق، وغیرہ۔

(۲) مساوات کے حقوق: اس زمرہ میں کم از کم چھ حقوق آتے ہیں: (۱) قانونی مساوات یعنی قانونی مرتبہ کی مساوات کا حق (۲) عدالتی کارروائی میں دوسروں کے مساوی

قانونی سلوک پانے کا حق اور قانون کے تحت مساویانہ تحفظ پانے کا حق (۲) ٹیکسوں کی ادائیگی میں دوسروں کے مساوی سلوک پانے کا حق (۳) دوسروں کے برابر سماجی مواقع پانے کا حق (۴) دوسروں کے برابر سرکاری ملازمتوں، سیاسی عہدوں اور سرکاری اعزازات میں حصہ پانے کا حق (۵) سیاسی مساوات یعنی ملکی سیاست میں دوسروں کے برابر نمایندگی اور حصہ داری پانے کا حق، سرکاری حکام سے اپنی شکایات کا ازالہ کرانے کا حق اور استبداد وبدعنوانی کے خلاف مناسب طریقہ پر حدود کی رعایت کے ساتھ احتجاج، سول نافرمانی اور ستیہ گرہ کرنے کا حق۔

(۳) فلاحی خدمات پانے کا حق: فرانسیسی ماہر قانون لیون ڈیوگوئی نے اخوت کے بجائے ''سماجی سا لمیت'' کی اصطلاح استعمال کر کے افراد کے تین فلاحی حقوق اور ان کے متوازی سرکار کے تین بنیادی فرائض متعین کئے ہیں، یعنی (۱) تعلیم پانے کا حق (۲) بوقت ضرورت سرکاری امداد پانے کا حق اور (۳) روزگار اور ذریعۂ معاش پانے کا حق، اخوت یا تعاون کا اصول نہ صرف سرکاری امداد اور معیشت کو بلکہ سماجی زندگی کے تمام دوسرے زمروں کو بھی محیط ہے، اس کے مطابق افراد کو ہر میدان میں اپنی ذہنی ومادی بہبود کے لئے درکار تمام سہولیات اور خدمات پانے کا حق ہے۔

(۴) نجی ملکیت کے حقوق: فطری حقوق اور انسانی حقوق کے اب تک کے تمام اعلانات میں نجی ملکیت کے حقوق کو نمایاں جگہ دی گئی ہے، قدیم زمانہ سے آج تک سیاسی مفکروں کی اکثریت نجی ملکیت کو فرد کی مسرت اور بہبود کے لئے لابدی قرار دیتی ہے۔ (مبادی سیاسیات: باب ۴، شہریت اور شہری حقوق وفرائض، حقوق کی زمرہ بندی کا بیان، ص: ۱۷-۸۷، ط: قاضی پبلیشرز ودسٹری بیوٹرز دہلی)

ابھی تک سطور بالا میں جو کچھ حقوق ذکر کئے گئے ہیں اس کو ذیل میں بالترتیب ذکر کرنا

مناسب سمجھتا ہوں:

انسانی حقوق کے نظریہ کے پیچھے فلسفہ یہ ہے کہ انسان کو انسانی زندگی گذارنے کے لئے کچھ آزادی، کچھ وقار اور کچھ حقوق چاہیئے، جن کی عدم موجودگی میں کوئی بھی انسان انسان کی طرح نہیں جی سکتا، یہ حقوق ہر انسان کو صرف انسان ہونے کی حیثیت سے ملتے ہیں۔

اسلام نے شروع سے ہی حقوق انسان میں بے حد دلچسپی لی، یہ دلچسپی ملکی سطح پر تھی، چوں کہ دور نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں جزیرۃ العرب (ملک) تک اسلام کا پھیلاؤ ہوا تھا، اس لئے ملکی سطح پر قوانین بیان کردیئے گئے، پھر خلفائے اربعہ کے دور میں اسلام نے ملکی سطح سے باہر قدم رکھے اور عالمی سطح پر پھیلنے لگا، تو خلفاء نے اپنے اپنے دور میں اجتہاد کرکے عملی قوانین جاری کئے، آج کل اقوام متحدہ بھی ایسے حقوق میں کاغذی سطح پر دلچسپی لے رہی ہے، ان قوانین میں سے کچھ درج ذیل ہیں:

ہر فرد کو زندگی، آزادی اور ان دونوں کے تحفظ کا پورا حق ہونا چاہیئے۔

کسی بھی انسان کو ایذا، ظلم اور غیر انسانی سلوک کا نشانہ نہیں بنایا جائے گا۔

ہر فرد کو ایک انسانی پہچان دی جائے گی جس کا مطلب یہ ہے کہ اس کا نام اور انفرادی پہچان ہوگی۔

قانون کے سامنے ہر فرد برابر ہوگا، کسی قسم کا ترجیحی سلوک حقوق انسان کی سخت خلاف ورزی ہوگی۔ جیسے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا مقدمہ قاضی شریح ؒ کی عدالت میں پیش ہوا، تو امیر المؤمنین ہونے کے باوجود قاضی صاحب نے خصمین کے درمیان مساوی سلوک کیا اور خلیفۂ وقت کے ساتھ امتیازی سلوک نہ کیا۔

ہر فرد حقوق انسان اور بنیادی حقوق دونوں کے استحصال کے خلاف ملک کی اعلی ترین عدالت میں جاسکتا ہے۔ جیسے مہر کے باب میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے کے خلاف فوراً

ایک خاتون نے اسی مقام پر اپنی رائے قرآنی آیت کو مستدل بنائے ہوئے پیش کیا، حالاں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ خلیفۂ وقت تھے، اور قاضیوں کی تقرری وہ خود ہی کرتے تھے، گویا قاضی القضاۃ بھی تھے۔

بغیر کسی وجہ کے کسی کو نہ قید کیا جائے گا نہ نظر بند اور نہ جلاوطن ہی کیا جائے گا۔

ہر قسم کی حراست میں بند ہر انسان کو صاف ستھری مساوات پر مبنی اور غیر جانبدار عدالت کے سامنے پیش کیا جائے گا۔ جیسے جنگی قیدیوں کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش کرنا اور صحابہ کو ان قیدیوں کے ساتھ حسن سلوک کی تائید۔

اپنی ریاستی حدود میں کہیں بھی رہنے یا سفر کرنے کا حق ہر کسی کو حاصل ہوگا، جیسے صلح حدیبیہ کی قرارداد کے مطابق راستے پرامن بنائے گئے؛ تاکہ لوگوں کو آمدورفت میں سہولت رہے۔

دوسرے ممالک میں پناہ اور تحفظ حاصل کرنے کا بھی ہر شخص کو حق ہوگا، جیسے صلح حدیبیہ میں ایک دفعہ یہ بھی شامل کی گئی مگر کافروں نے غلبہ کی وجہ سے من جانب واحد اس کو منظور کیا۔

ہر فرد کو شہریت کا حق حاصل ہوگا، نہ کسی کی شہریت زبردستی غصب کی جائے گی اور نہ ہی نیشنلٹی Nationality تبدیل کرنے سے روکا جائے گا۔

ہر فرد شرکت میں یا ذاتی طور پر جائیداد خرید سکتا ہے، کسی کو اس کی جائیداد سے جس کا وہ قانونی طور پر مالک ہے؛ بلا وجہ محروم نہیں کیا جائے گا۔

ہر فرد کو اپنے اصول اور نظریہ اپنے ضمیر اور مذہب کی روشنی میں رکھنے کی پوری آزادی ہونی چاہیے، اس کا اظہار کرنے کا بھی پورا موقع اسے میسر ہونا چاہیے۔

ہر فرد کو آزادیٔ رائے اور اظہار خیال کی پوری آزادی ہونی چاہیے؛ لیکن اس سے کسی

کی عزت وآبرو، ذاتی زندگی ،خاندانی وپرائیویٹ معاملات میں رائے زنی سے بچا جائے۔جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے خاتون کا واقعہ،جس نے مہر کے باب میں اپنی رائے فوراً پیش کردی۔

آج کے جمہوری طرز کے مطابق ہر فرد کو پرامن طور پر ملنے،انجمن بنانے اور مظاہرہ کرنے کا حق ہونا چاہئے،لیکن کسی کو کسی انجمن کا ممبر بننے کے لئے مجبور نہیں کیا جا سکتا۔

اپنے ملک میں ہونے والے سیاسی واقعات اور سرکار کے انتخاب میں حصہ لینے کا ہر ایک کو اختیار ہے۔جیسے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے انتخاب کے وقت حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کا ہر ایک کی رائے جاننا۔

اپنی حکومت کے تحت چلنے والی خدمات اور رفاہی امور پر ہر ایک کا برابر حق ہے۔

جمہوری طرز کے صحیح اور صاف ستھرے انتخابات ہونا بھی ہر ایک فرد کا حق ہے اور ان میں حصہ لینا بھی بنیادی انسانی حق ہے۔

ہر فرد کو کام کرنے کا حق حاصل ہونا چاہئے، بے روزگاری سے تحفظ بھی اس میں شامل ہے، ہر فرد کو اپنے کام کرنے کے سلسلہ میں ٹریڈ یونین کا ممبر ہونے ،ٹریڈ یونین قائم کرنے اور اس میں حصہ لینے کا پورا حق ہونا چاہئے۔

ہر فرد کو کام کے ساتھ آرام اور تفریح کا بھی پورا حق حاصل ہونا چاہئے، اس میں کام کے گھنٹوں اور چھٹیوں کا معاملہ بھی شامل ہے۔

ہر فرد کو ایک خوش حال معیار زندگی کا حق حاصل ہونا چاہئے، اس میں روٹی ، کپڑا ،مکان، دوا اور سماجی تحفظ شامل ہے،اس کے علاوہ زچگی اور حمل کے دوران خصوصی دیکھ بھال اور بچے کی صحیح پرورش کا پورا حق ہر عورت اور بچے کو حاصل ہونا چاہئے، جب کہ بچہ شادی شدہ تعلقات سے پیدا ہوا ہو اور اگر شادی کے بغیر پیدا ہوا تو بھی بچہ کو حق پرورش ملنا چاہئے،

چاہے عورت کو اس کے جرم کی پاداش میں سزا عائد کی جائے؛ البتہ سزا میں پرورش کی مدت تک تاخیر ہونی چاہئے۔ جیسے ایک خاتون (امرأۃ غامدیہ) نے خدمت نبوی میں آکر اقرار زنا کیا تو آپ نے وضع حمل تک حد مؤخر کی، وضع حمل کے بعد وہ خاتون پھر حاضر ہوئی تو آپ نے بچہ کی پرورش تک حد مؤخر کی اور بچہ کی پرورش کی طرف توجہ دی۔

واذا زنت الحامل حدّها الجلد لم يجلد حتى تتعالىٰ من نفاسها اى ترتفع يريد به تخرج منه لان النفاس نوع مرض فيؤخر الى زمان البرء بخلاف الرجم لان التاخير لاجل الولد وقد انفصل، وعن ابي حنيفة رحمه الله انه يؤخر الى ان يستغنى ولدها عنها اذا لم يكن احد يقوم بتربيته لان في التاخير صيانة الولد عن الضياع. (ہدایہ: کتاب الحدود، ص:۵۱۳، ج:۲)

ہر فرد کو تعلیم حاصل کرنے کا حق ہونا چاہئے، بنیادی تعلیم فراہم کرنا جمہوری حکومت کا فرض ہے۔

ہر فرد کو اپنی تمدنی زندگی گزارنے کا اور سائنسی ایجادات سے ہونے والے فوائد حاصل کرنے کا پورا حق ہونا چاہئے، اپنی ایجادات اور دریافتوں سے ہونے والے معاشی اور اخلاقی فوائد کے تحفظ کا اختیار بھی اس میں شامل ہے۔

مقامی اور عالمی سطح پر دی جانے والی آزادی پر بھی حق ہونا چاہئے، تاکہ ان تمام حقوق پر عمل ممکن بنایا جاسکے۔

تمام عالم انسانی کے لئے ہر فرد کے مختلف سطح پر فرائض بھی ہیں؛ جو دوسروں کے حقوق انسانی کے تحفظ کی گارنٹی دیتے ہیں، اس طرح انسانی حقوق پر مبنی معاشرہ عالم میں وجود میں آتا ہے، جو کہ دراصل ہر فرد کو اس کی شخصیت کی ترقی کے مواقع فراہم کرتا ہے، اس طرح ہر فرد فرائض اور حقوق کے ذریعہ فلاح انسانی کے ایک خاص معیار کو حاصل کرسکتا ہے۔

اورآج کل کے اکثر ملکوں کے حالات کے پس منظر میں ان حقوق انسان کی اس طرح تاویل نہ کی جائے کہ امن ،آشتی ،آزادی اوردوسرے کے حقوق کااستحصال ہونے لگے،دوسرے الفاظ میں اپنی کلچرل آزادی دوسروں کے لئے دہشت گردی نہ بن جائے۔

(جامع اردو انسائکلو پیڈیا،ص:۹۵،ج:۳)

(جواب نمبر:۵) سوویت یونین کی طرف سے ''پناہ حاصل کرنے کا حق'' بھی دیا گیا ہے،لیکن یہ کاغذی سطح پر ہے،''جس کی لاٹھی اس کی بھینس'' کے اصول کے تحت بہت سے ممالک میں پناہ حاصل کرنے والوں کو کالمعلقہ کردیا ہے،لیکن یہ عالمی ادارہ خاموش ہے، اسلام میں یہ اختیار انسان دوستی اورمظلوم سے ہمدردی کا اظہار کرتا ہے، جو انتہائی قابل تعریف ہے؛حتی کہ جنگ کے مواقع پر پناہ لینے والوں کوبھی پناہ دی گئی ہے؛ حالانکہ وہ دشمنی میں مقابلہ کے لئے آئے تھے۔

احقر کی رائے اس باب میں یہ ہے کہ ان کواوپر ذکر کردہ حقوق میں سے ہرقسم کے حقوق ملے، البتہ سیاسی حقوق میں صرف ووٹ دہی کا حق اورعدالتی چارہ جوئی کا حق ملے، بقیہ حقوق نہ دیئے جائیں،اوراگر پناہ گزیں ایک ہی جگہ پرآباد ہیں،توانہیں میں سے کسی آدمی کووہ لوگ چن کرایوان میں بھیجیں،تاکہ وہ آدمی پناہ گزیں کے مسائل ایوان میں رکھ سکے۔

(جواب نمبر:٦) جس غیرمسلم ملک میں کوئی مسلمان قیام کرنا چاہتاہے،قانونی اور اسلامی طور پرایک مؤمن کے لئے وہاں کی صورت حال کیا ہے؟ وہاں قیام کا سبب اورمحرک کیا ہے؟ یہ دونوں باتیں جاننا بھی ضروری ہے؛ تاکہ اس کے مطابق حکم معلوم کیا جاسکے۔

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم فرماتے ہیں:

کسی غیرمسلم ملک میں مستقل رہائش اختیارکرنااوراس کی قومیت اختیارکرنااوراس ملک میں اس ملک کے باشندےاورشہری ہونے کی حیثیت سےاس کواپنا مستقل مسکن بنالینا،

ایک ایسا مسئلہ ہے، جس کا حکم زمانہ اور حالات کے اختلاف اور رہائش اختیار کرنے والوں کی اغراض ومقاصد کے اختلاف سے مختلف ہو جاتا ہے۔ مثلاً:

(۱) اگر ایک مسلمان کو اس کے وطن میں کسی جرم کے بغیر تکلیف پہنچائی جارہی ہو یا اس کو جیل میں ظلماً قید کرلیا جائے یا اس کی جائیداد ضبط کرلی جائے اور کسی غیر مسلم ملک میں رہائش اختیار کرنے کے سوا ان مظالم سے بچنے کی اس کے پاس کوئی صورت نہ ہو، ایسی صورت میں اس شخص کے لئے کسی غیر مسلم ملک میں رہائش اختیار کرنا اور اس ملک کا ایک باشندہ بن کر وہاں رہنا بلا کراہت جائز ہے، بشرطیکہ وہ اس بات کا اطمینان کرلے کہ وہ وہاں جا کر عملی زندگی میں دین کے احکام پر کاربند رہے اور وہاں رائج شدہ منکرات وفواحشات سے اپنے آپ کو محفوظ رکھ سکے گا۔

(۲) اسی طرح اگر کوئی شخص معاشی حالات سے دوچار ہو جائے اور تلاش بسیار کے باوجود اسے اپنے اسلامی ملک میں معاشی وسائل حاصل نہ ہوں؛ حتی کہ وہ نان جویں کا بھی محتاج ہو جائے، ان حالات میں اگر اس کو کسی غیر مسلم ملک میں کوئی جائز ملازمت مل جائے ،جس کی بناء پر وہ وہاں رہائش اختیار کرلے تو مذکورہ بالا شرائط کے ساتھ اس کے لئے وہاں رہائش اختیار کرنا جائز ہے، اس لئے کہ حلال کمانا بھی دوسرے فرائض کے بعد ایک فریضہ ہے، جس کے لئے شریعت نے کسی مکان اور جگہ کی قید نہیں لگائی؛ بلکہ عام اجازت دی ہے کہ جہاں چاہو رزق حلال تلاش کرو؛ چنانچہ قرآن کریم کی ایک آیت ہے:

هو الذی جعل لكم الارض ذلولا فامشوا في مناكبها و كلوا من رزقه ، واليه النشور.

وہ ایسی ذات جس نے تمہارے لئے زمین کو مسخر کردیا، اب تم اس کے راستہ میں چلو اور خدا تعالیٰ کی دی ہوئی روزی میں سے کھاؤ اور اسی کے پاس دوبارہ زندہ ہو کر جانا

رہے۔(سورۂ ملک:۱۵)

(۳)اسی طرح اگر کوئی شخص کسی غیر مسلم ملک میں اس نیت سے رہائش اختیار کرے کہ وہ وہاں کے غیر مسلموں کواسلام کی دعوت دے گا اوران کومسلمان بنائے گا یا جومسلمان وہاں مقیم ہیں ان کوشریعت کے صحیح احکام بتائے گا اوران کودین اسلام پر جمے رہنے اوراحکام شرعیہ پرعمل کرنے کی ترغیب دے گا،اس نیت سے وہاں رہائش اختیار کرنا صرف یہ نہیں کہ جائز ہے؛ بلکہ موجب اجروثواب ہے،چنانچہ بہت سے صحابہ اورتابعین رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین نے اسی نیک ارادے اورنیک مقصد کے تحت غیر مسلم ممالک میں رہائش اختیار کی اور جو بعد میں ان کے فضائل ومناقب اورمحاسن میں شمار ہونے لگی۔

(۴)اگرکسی شخص کواپنے ملک اورشہر میں اس قدر معاشی وسائل حاصل ہیں،جس کے ذریعہ وہ اپنے شہر کےلوگوں کے معیار کے مطابق زندگی گذارسکتا ہے،لیکن صرف معیار زندگی بلندکرنے کی غرض سےاورخوشحالی اورعیش وعشرت کی زندگی گذارنے کی غرض سے کسی غیر مسلم ملک کی طرف ہجرت کرتا ہےتوایسی ہجرت کراہت سے خالی نہیں،اس لئے کہ اس صورت میں دینی یادنیاوی ضروریات کے بغیر اپنے آپ کووہاں رائج شدہ فواحشات ومنکرات کےطوفان میں ڈالنے کےمترادف ہےاور بلاضرورت اپنی دینی اوراخلاقی حالت کوخطرہ میں ڈالناکسی طرح بھی درست نہیں،اس لئے کہ تجربہ اس پرشاہد ہے کہ جولوگ صرف عیش وعشرت اورخوش حالی کی زندگی بسر کرنے کے لئے وہاں رہائش اختیار کرتے ہیں،ان میں دینی حمیت کمزورہوجاتی ہے،چنانچہ ایسےلوگ کافرانہ محرکات کےسامنے تیز رفتاری سے پگھل جاتے ہیں۔

اسی وجہ سے حدیث شریف میں شدیدضرورت اورتقاضے کےبغیرمشرکین کےساتھ رہائش اختیارکرنے کےممانعت آئی ہے۔

چنانچہ سنن ابوداود میں حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے؛ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: من جامع المشرك وسكن معه ، فانه مثله.

جو شخص مشرک کے ساتھ موافقت کرے اور اس کے ساتھ رہائش اختیار کرے وہ اسی کے مثل ہے۔ (ابوداود شریف: کتاب الضحایہ)

حضرت جریر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: انا بريئى من كل مسلم يقيم بين اظهر المشركين، قالوا: يا رسول الله ! لم؟ قال: لا ترى اي ناراهما.

''میں ہر اس مسلمان سے بری ہوں، جو مشرکین کے درمیان رہائش اختیار کرے، صحابہ رضی اللہ عنہم نے سوال کیا: یارسول اللہ ! اس کی کیا وجہ ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''اسلام کی آگ اور کفر کی آگ دونوں ایک ساتھ نہیں رہ سکتیں، تم یہ امتیاز نہیں کر سکو گے کہ یہ مسلمان کی آگ ہے یا مشرکین کی آگ ہے۔''

امام خطابی رحمۃ اللہ علیہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول مبارک کی تشریح کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں: ''مختلف اہل علم نے اس قول کی شرح مختلف طریقوں سے کی ہے، چنانچہ بعض اہل علم کے نزدیک اس کے معنی یہ ہیں کہ مسلمان اور مشرک حکم کے اعتبار سے برابر نہیں ہو سکتے، دونوں کے مختلف احکام ہیں اور دوسرے اہل علم فرماتے ہیں کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دارالاسلام اور دارالکفر دونوں کو علیحدہ علیحدہ کر دیا ہے، لہذا کسی مسلمان کے لئے کافروں کے ملک میں ان کے ساتھ رہائش اختیار کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ جب مشرکین اپنی آگ روشن کریں گے اور یہ مسلمان ان کے ساتھ سکونت اختیار کئے ہوئے ہوگا تو دیکھنے سے یہی خیال کریں گے کہ یہ بھی انہیں میں سے ہیں، علماء کی اس تشریح

سے یہ بھی ظاہر ہورہا ہے کہ اگر کوئی مسلمان تجارت کی غرض سے بھی دارالکفر جائے تو اس کے لئے وہاں پرضرورت سے زیادہ قیام کرنا مکروہ ہے۔(معالم السنن للخطابی:ص:۴۳۷،ج:۳)

اور مراسیل ابوداود عن المکحول میں روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''اپنی اولاد کو مشرکین کے درمیان مت چھوڑو۔''(تہذیب السنن لابن قیم: ص:۴۳۷،ج:۳)

اسی وجہ سے فقہاء کرام فرماتے ہیں کہ صرف ملازمت کی غرض سے کسی مسلمان کا دارالحرب میں رہائش اختیار کرنا، اوران کی تعداد میں اضافہ کا سبب بننا ایسا فعل ہے جس سے اس کی عدالت مجروح ہوجاتی ہے۔(تکملہ ردالمحتار:ج:۱،ص:۱۰۱)

(۵) پانچویں صورت یہ ہے کہ کوئی شخص سوسائٹی میں معزز بننے کے لئے اور دوسرے مسلمانوں پر اپنی بڑائی کے اظہار کے لئے غیر مسلم ممالک میں رہائش اختیار کرتا ہے یا دارالکفر کی شہریت اور قومیت کو دارالاسلام کی قومیت پر فوقیت دیتے ہوئے اور اس کو افضل اور برتر سمجھتے ہوئے ان کی قومیت اختیار کرتا ہے یا اپنی پوری عملی زندگی میں بودوباش میں ان کا طرز اختیار کر کے ظاہری زندگی میں ان کی مشابہت اختیار کرنے کے لئے اور ان جیسا بننے کے لئے رہائش اختیار کرتا ہے، ان تمام مقاصد کے لئے وہاں رہائش اختیار کرنا مطلقا حرام ہے، جس کی حرمت محتاج دلیل نہیں۔(فقہی مقالات: مقالہ:مغربی ممالک کے چند جدید فقہی مسائل،ص:۲۲۲-۲۲۵،ج:۱،ط:زم زم بک ڈپو دیوبند)

(جواب نمبر:۷) متعدد زمانوں میں غیر مسلموں کو مسلم ممالک میں مستقل شہری کی حیثیت سے آباد کیا گیا ہے اور ان کو حقوق بھی دیئے گئے ہیں، جو ''ذمیوں کے احکام'' سے کتابوں میں معروف ہے، لیکن آج کل کے اسلام و مسلم دشمنی اور مسلمانوں سے عناد سے کوئی ناواقف نہیں ہے، ایسے میں کسی غیر مسلم غیر ملکی شہری کو ایک طویل مدت کے لئے ویزا (امان)

دینے میں اس بات کا قوی اندیشہ ہے کہ وہ جاسوسی اور سازشیں کرنے لگے اور اس کی آمد مسلمان ملکوں کے لئے یا ان کے کئی اہم مسائل کے لئے خطرہ بن جائے، تو اگر طویل مدتی ویزا میں جب یہ خطرہ ہے تو ایک شہری کی حیثیت سے آباد کرنے میں یہ اندیشہ دو چند ہو سکتا ہے، اس لئے کچھ جزوی حالات میں کڑی شرائط کے ساتھ آباد کرنے کی گنجائش دی جائے ؛لیکن انہیں حساس شعبے، لشکر، حکومتوں کے اعلی شعبے و مناصب وغیرہ میں ملازمتیں نہ دی جائیں اور ان کی خاص نگرانی رکھی جائے۔

خلاصۂ بحث

(۱) ایک مخصوص مدت تک قیام کو شہریت کے حصول کے لئے بنیاد بنانا بہتر معلوم ہوتا ہے۔

(۲) اگر اس مسلم کے لئے جس مسلم یا غیر مسلم ملک میں آباد ہے وہاں عبادات پر روک ہے، یا شعائر پر پابندی ہے یا برسر اقتدار کسی خاص فرقہ ضالہ کا ہمنوا ہے، اس لئے دوسری جماعت کے لوگوں پر ظلم دھایا جاتا ہے، تو ایسے مسلمان کی درخواست کو قبول کرنا دوسرے مسلم ملک پر ضروری ہونا چاہئے۔

اور اگر اسے اس طرح کی کوئی پابندی نہیں ہے، عبادات بھی کھلے عام ادا کر سکتا ہے، صرف اپنے ایک شوق اور خواہش میں دوسرے مسلم ملک کی شہریت اختیار کرنا چاہتا ہے، تو شرعاً اس کی درخواست قبول کرنا ضروری نہ ہونا چاہئے۔

(۳) انہیں شہری تسلیم نہ کیا جانا مناسب معلوم نہیں ہوتا ہے۔

(۴) وہ حقوق درج ذیل ہیں:

(۱) مثبت حقوق: اس کے ضمن میں چار (۴) حقوق ہیں۔

(۲) سیاسی حقوق: اس کے تحت چھ (۶) حقوق ہیں۔

(۳) معاشی حقوق: اس میں چار (۴) حقوق ہیں۔

(۴) شخصی حقوق: اس میں سات (۷) حقوق شامل ہیں۔

(۵) نجی افراد وگروہوں کے خلاف حقوق: اس میں چھ (۶) حقوق مندرج ہیں۔

کوئی آدمی مزید تحقیق کرے تو اور بھی حقوق بیان کرسکتا ہے، اور اجمالی طور پر بیان کرے تو اس میں کمی وبیشی کرسکتا ہے، ان سب حقوق کی تفصیل جواب نمبر۴ (چار) کے جدول میں مذکور ہے۔

(۵) سیاسی حقوق میں سے صرف ووٹ دہی کا حق اور عدالتی چارہ جوئی کا حق دیا جائے ، باقی حقوق میں سے سب دیئے جائیں، جیسے مثبت حقوق، معاشی حقوق وغیرہ۔

(۶) اس کا حکم زمانہ اور حالات کے اختلاف اور رہائش اختیار کرنے والوں کی اغراض ومقاصد کے اختلاف سے مختلف ہوجاتا ہے۔

اگر کسی مسلمان کو اپنے مسلم ملک میں بغیر کسی جرم کے تکلیف پہنچائی جارہی ہو یا قید وبند کی صعوبتیں دی جاتی ہوں یا اس کی جائیدادیں ضبط کی جاتی ہوں اور اب غیر مسلم ملک میں رہائش اختیار کرنے کے سوا ان مظالم سے بچنے کی کوئی راہ نہ ہو تو اس کے لئے کسی غیر مسلم ملک میں شہریت اختیار کرنے کی اجازت ہونی چاہئے۔

کوئی شخص معاشی مسئلہ سے دوچار ہوجائے اور تلاش بسیار کے باوجود اپنے اسلامی ملک میں معاشی وسائل حاصل نہ ہوتے ہوں اور دوسرے کسی غیر مسلم ملک میں جائز وسائل مل جاتے ہوں تو وہاں شہریت کے حصول کی اس کو اجازت ہونی چاہئے۔

اگر کوئی شخص کسی غیر مسلم ملک میں غیر مسلموں کے درمیان تبلیغ دین اور وہاں مقیم

مسلمانوں کے درمیان اشاعت احکام شریعت کی غرض سے شہریت لینا چاہتا ہے تو ایسے آدمی کو بھی اجازت ہونی چاہیے۔

کوئی آدمی محض معیار زندگی بلند کرنے کے لئے یا محض دوسرے ملک کی شہریت کے حصول کی خواہش وجذبہ کی تسکین کے لئے غیر مسلم ملک کی شہریت اختیار کرنا چاہے تو اسے اجازت نہ ہونی چاہیے۔

(۷) جزوی حالات میں کڑی شرائط کے ساتھ درست ہونا چاہیے، لیکن انہیں حساس شعبہ اور سرکاری اعلیٰ مناصب پر ملازمتیں نہ دی جائیں۔

❖❖❖

سوال نامہ:

تعلیم کے لیے قرض کا حصول

اس میں شبہ نہیں کہ تعلیم کسی بھی قوم کی باعزت زندگی کے لئے شہ رگ کی حیثیت رکھتی ہے، انفرادی طور پر بھی تعلیم ایک اہم ضرورت ہے اور اجتماعی حیثیت سے بھی ، نیز اسلام میں دینی تعلیم تو مطلوب ہے ہی ، اس کے ساتھ ساتھ ہر علم نافع کی حوصلہ افزائی کی گئی ہے ، اور اسلام نے اس کے حصول کی ترغیب دی ہے ، بدقسمتی سے اس وقت سرمایہ دارانہ نظام کے غلبہ کی وجہ سے ''تعلیم'' خدمت کے بجائے ''تجارت'' بن گئی ہے ، یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ملک کے باشندوں کے لئے تعلیم کی فراہمی اصل میں حکومت کی ذمہ داری تھی ، لیکن حکومت اس ذمہ داری سے راہ فرار اختیار کر رہی ہے ، اور زیادہ تر پرائیویٹ ادارے کمرشیل بنیاد پر تعلیم کی سہولت فراہم کر رہے ہیں ، ظاہر ہے کہ اس صورت حال نے تعلیم کو گراں کر دیا ہے اور متوسط آمدنی کے لوگوں کے لئے ان اداروں تک رسائی دشوار ہوگئی ہے۔

ان حالات میں حکومت نے تعلیم کے لئے خصوصی قرض (Educational Loan) کا نظم کیا ہے ، جس میں خاص تعلیمی مقصد کے لئے قرض دیا جاتا ہے اور یہ قرض تعلیم مکمل ہو جانے کے بعد قابل ادائیگی ہوتا ہے ، اس قرض پر (جو نیشنلائز بینک کے واسطہ سے دیا جاتا ہے) عام قرضوں کے مقابلہ میں کافی کم شرح سود عائد کی جاتی ہے ، حکومت کا دعوی ہے کہ یہ قرض - جو طویل مدت کے لئے کم شرح سود پر دیا جاتا ہے - اس کا مقصد سود حاصل کرنا نہیں ہے بلکہ تعلیم میں تعاون کرنا ہے ، اس پس منظر میں درج ذیل سوالات کے جوابات مطلوب ہیں:

(۱) جدید اعلی تعلیم کے حصول کے بارے میں شریعت کا نقطۂ نظر کیا ہے؟ اور اس سلسلہ میں مسلمانوں کا کیا رویہ ہونا چاہئے؟

(۲) سرکاری بینک عام معمول کے برخلاف تعلیمی قرضوں میں کم شرح سود لیتے ہیں اور یہ قرض زیادہ مدت کے لئے دیا جاتا ہے، نیز حکومت کا ادعا ہے کہ اس قرض کا مقصد نفع کمانا نہیں، تو کیا اس کم شرح سود کو سروس چارج (اجرت خدمت) پر محمول کیا جاسکتا ہے؟

(۳) اگر ایک شخص اعلی تعلیم کے کسی شعبہ میں داخلہ کا اہل ہے، یا وہ بیرون ملک جا کر تعلیم حاصل کرنا چاہتا ہے، لیکن اس کے معاشی حالات اس کو برداشت کرنے کے متحمل نہیں ہیں تو کیا اس کے لئے اس قرض اسکیم سے فائدہ اٹھانا جائز ہے؟

(۴) اگر خود طالب علم کی معاشی حالت اس کے متحمل نہیں ہے؛ لیکن اس کے والد اس کی صلاحیت رکھتے ہیں تو کیا والد کے صاحب استطاعت ہونے کی وجہ سے اسے صاحب استطاعت سمجھا جائے گا یا قرض کے جائز ہونے اور نہ ہونے کا تعلق طالب علم کے اپنے حالات سے ہوگا؟

(۵) اگر طالب علم یا والد صاحب استطاعت ہوں، اس کے باوجود فی الحال تعلیم میں اپنا پیسہ نہ لگانا چاہیں تو کیا ان کے لئے اس قرض اسکیم سے فائدہ اٹھانا جائز ہوگا؟

❖❖❖

جدید تعلیم کی شرعی حیثیت

اوراس کے لئے سودی قرض کا حکم

از:۔ (حضرت مولانا) مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب)

علم خدا کی بہت بڑی نعمت ہے، علم کے ذریعہ انسان کو تمام مخلوق پر برتری اور فوقیت دی گئی ہے، علم انسان کی بنیادی ضرورت ہے، پانی، ہوااور روشنی جس طرح انسانی زندگی کی بقاء کے لئے بنیادی عنصر ہیں، اسی طرح علم انسانی زندگی کے لئے وہ بنیادی پتھر ہے، جس کے بغیراس کی عملی زندگی کو ثبات ودوام حاصل نہیں ہوسکتا، اور نہ ہی اس کی روحانی زندگی قائم رہ سکتی ہے، انسان اور چوپائے کا فرق مٹ جائے گا، اس لئے قرآن پاک میں علم کو فضلِ عظیم قرار دیا گیا ہے۔

وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما. اور آپ کو اس بات کی تعلیم دی، جس سے آپ واقف نہیں ہے، اور اس طرح آپ پر اللہ تعالی کا فضل عظیم ہے۔ (نساء: ۱۱۳)

یہی وجہ ہے کہ قرآن پاک کی پہلی آیت میں تعلیم اور پڑھنے کی ترغیب اور تذکرہ ہے، جب کہ اس وقت ہر طرح کی برائیاں (شرک، میت پرستی، زنا، فحاشی، ظلم وزیادتی، خونریزی وسفا کی) عام تھیں۔

ارشاد الٰہی ہے: اقرأ باسم ربك الذی خلق، خلق الانسان من علق، اقرأ وربك الاكرم الذی علم بالقلم علم الانسان ما لم یعلم. (علق) اے محمد! اپنے رب کا نام لے کر پڑھو، جس نے انسان کو خون کی پھٹکی سے پیدا کیا، پڑھو اور تمہارا پروردگار بڑا کریم

نہیے ،جس نے قلم کے ذریعہ سے علم سکھایا، انسان کو وہ سب باتیں سکھائیں ،جس کا اس کو علم نہ تھا۔

غرض قرآن پاک میں علم حاصل کرنے پر جتنا زور دیا گیا ہے اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالی نے اس دنیا میں ترقی اور کامیابی کو علم اور تفہیم کے ساتھ وابستہ کیا ہے، چنانچہ حضور اکرم ﷺ پر وحی نازل ہوئی ہے اور آپ سے یہ کہا جاتا ہے کہ زیادتیٔ علم کی دعاء اللہ تعالی سے کریں:

قل رب زدنی علمًا . آپ کہیے، اے پروردگار! میرے علم میں اضافہ فرما۔

اور حضور ﷺ نے اپنی بعثت کے مقصد کی ایک موقع پر یوں وضاحت فرمائی ہے:

بعثت معلماً . مجھے تعلیم دینے والا بنا کر بھیجا گیا ہے۔

اور علم کی فضیلت وشرافت اس لئے ہے کہ یہ تقوی کے لئے وسیلہ ہے اور تقوی ہی سے دربار خداوندی میں عزت وعظمت ہے، جیسا کہ قرآن کریم میں ہے : ان اکرمکم عند اللّٰه اتقاکم (حجرات:۱۳) اللہ تعالی کے نزدیک عزت والا وہ ہے جو اللہ تعالی سے زیادہ پرلحاظ ہے۔

علم کا لغوی معنی:-

علم کا لغوی معنی کسی چیز کی حقیقت کا ادراک کرنا، جاننا، پہچاننا اور معرفت ویقین ہیں، جیسا کہ الموسوعۃ الفقہیہ میں ہے:

العلم فی اللغة : یطلق علی المعرفة والشعور والاتقان والیقین. (ج:۳،ص:۲۹۱)

لغت میں علم کسی چیز کی معرفت، شعور، اتقان اور یقین کا نام ہے۔

علم کی اصطلاحی تعریف:-

علم کی تعریف علماء نے مختلف انداز میں کی ہے، لیکن یہ تعریف زیادہ جامع ہے کہ ایسے امور کے جاننے کا نام علم ہے، جو دین اور دنیا کے اعتبار سے اعزاز وشرافت پر دلالت کریں، ارشاد باری تعالی ہے :یرفع اللّٰہ الذین آمنوا منکم والذین اوتوا العلم درجات .(مجادلۃ :۱۱) اللہ تعالی ایمان والوں کے اور علم والوں کے درجات بلند فرمائیں گے۔

حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانویؒ نے علم کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا:

''علم وہ ہے جو گناہ کرنے سے زائل ہو جاتا ہے اور گنہ گار کو حاصل نہیں ہوتا، محض الفاظ دانی کا نام ہوتا تو وہ گناہ کے ساتھ بھی جمع ہو جاتا، بلکہ کفر کے ساتھ بھی، بس معلوم ہوا کہ علم اس کا نام نہیں ہے، حقیقت میں علم کی حقیقت نور ہے'' جس کی نسبت قرآن پاک میں ہے :

قد جآئکم من اللّٰہ نور کتاب مبین .(مائدہ :۱۴) تحقیق کہ اللہ کی جانب سے نور اور کھلی ہوئی کتاب تمہارے پاس آ گئی۔

علوم کی کثرت:-

اس وقت دنیا میں علم کی بہتات اور کثرت ہے، مختلف چیزیں علم وفن کے نام پر وجود میں آ چکی ہیں، علوم کی اس دنیا میں مفید اور غیر مفید کا امتیاز لوگ کھو بیٹھے ہیں، جس کی وجہ سے ان علوم سے فائدہ ہونے کے بجائے نقصانات ومضرات زیادہ ہوتے ہیں، اس لئے راستہ میں غور وفکر کر کے قدم رکھنا چاہئے۔

امام غزالیؒ فرماتے ہیں:

الخوض فی علم لا یستفید الخائض فیہ فائدۃ علم فھو مذموم، فکم من شخص خاض فی العلوم واستضر بھا. (احیاء العلوم: ج:۱،ص:۳۷) ایسے علم میں غور وخوض جس سے غور وخوض کرنے والا فائدہ حاصل نہ کر سکے وہ علم اس کے لئے مذموم ہے؛ کتنے

اشخاص ہیں جنہوں نے کسی علم میں غور کیا اوراس سے ان کوضرر پہنچا۔

اور حضرت شیخ الہندؒ اگر ایک طرف مسلم بچوں کو جدید علوم کے تقاضوں سے ہم آہنگ کرنے کے لئے جامعہ ملیہ اسلامیہ کی بنیاد ڈالتے ہیں تو دوسری طرف اپنے نظریۂ تعلیم کی وضاحت ان الفاظ میں کرتے ہیں:

آپ میں سے یہ جو حضرات محقق یا باخبر ہیں وہ جانتے ہوں گے کہ میرے بزرگوں نے کسی وقت بھی کسی اجنبی زبان سیکھنا یا دوسری قوم کے علوم وفنون حاصل کرنے پر کفر کا فتوی نہیں دیا، ہاں ، یہ بے شک کہا کہ انگریزی تعلیم کا آخری اثر یہی ہے کہ لوگ نصرانیت کے رنگ میں رنگے جائیں یا ملحدانہ گستاخیوں سے اپنے مذہب اور اپنے مذہب والوں کا مذاق اڑائیں یا حکومت کی پرستش کرنے لگیں، تو ایسی تعلیم پانے سے ایک مسلمان کے لئے جاہل رہنا اچھا ہے۔ (خطبۂ صدارت مسلم یونیورسیٹی، علی گڑھ ۱۹۲۰ء، بحوالۂ فتاوی رحیمیہ ج:۳، ص:۱۶۴، دارالعلوم دیوبند ستمبر ۲۰۰۰ء)

اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ علم ایک دودھاری تلوار ہے، اس سے انسان کو نفع بھی پہنچتا ہے، ضرر بھی، علم کے ذریعہ انسان ہدایت پاتا ہے اور گمراہ بھی ہوتا ہے۔

علم نافع اور غیر نافع:-

درحقیقت علم ایک ہی ہے، اسلام میں علم دین اور دنیا کی قطعاً کوئی تفریق نہیں ہے، علم ایک ہے، علم خدا کی ازلی اور ابدی صفت ہے، علم ایک نور ہے، جس سے ظلمتیں دور ہوتی ہیں، علم وہ عنایت ربانی اور نعمت یزدانی کا مظہر ہے، البتہ اس کی دوقسمیں نافع اور ضار (غیر نافع) کی حیثیت سے ہیں، اور رسول اللہ ﷺ نے علم نافع کی دعاء مانگی ہے اور غیر نافع سے پناہ مانگی ہے :

اللهم انی اسئلك علما نافعا وعملا متقبلا ورزقا طیبا. (مشکوۃ: ج:۲،ص:۲۲۰ بحوالہ ابن ماجہ) اے اللہ! میں تجھ سے سوال کرتا ہوں ایسے علم کا جو نفع دے اور ایسے عمل کا جو قبول ہو جائے اور ایسے رزق کا جو حلال و پاکیزہ ہو۔

حضرت زید بن ارقمؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ ان الفاظ میں دعا مانگتے تھے:

اللّٰهم انی اعوذ بك من علم لا ینفع ومن قلب لا یخشع ومن نفس لا تشبع ومن دعوة لا یستجاب لها. (ابن ماجہ: ج:۱،ص:۳۳) اے اللہ! میں تیری پناہ مانگتا ہوں ایسے علم سے جو نفع نہ دے اور ایسے دل سے جو تیرے آگے نہ جھکے اور ایسے نفس سے جو سیر نہ ہو اور ایسی دعا سے جو قبول نہ ہو۔

ان احادیث مبارکہ اور دعاء ماثورہ سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ نفع اور ضرر کے اعتبار سے علم کی دو قسمیں ہیں: بعض نافع اور بعض غیر نافع، لہذا وہ علوم جو دنیا اور آخرت کے اعتبار سے نافع ہیں، ان کے حصول کے لئے کوشش اور اپنے حد تک وسائل کا استعمال بھی کرے، نیز اللہ تعالیٰ سے دعا بھی مانگے، لیکن وہ علوم جو غیر نافع ہیں ان سے دور رہے اور پناہ بھی مانگنی چاہئے۔

اب سوال یہ ہے کہ کون علم نافع ہے اور کون غیر نافع ؟ اس سلسلہ میں حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ جو علم دین صرف زبان تک ہو دل تک نہ پہنچتا ہو ایسا علم دین بھی غیر نافع ہے، جو علم صرف علم تک محدود ہو، اس کے مطابق عمل نہ ہو وہ غیر نافع ہیں۔ (کتاب العلم بحوالہ دارمی: ج:۱،ص:۳۷)

بہر حال علم نافع جو علم والے کو بھی فائدہ پہونچائے اور دوسرے کو بھی، مثلاً دین

وشریعت اوراس کے متعلقات کا علم، طب، حساب، تاریخ، جغرافیہ، سائنس وغیرہ۔ غیر نافع وہ علم ہے جو نہ صاحب علم کو فائدہ پہنچائے، نہ دوسرے کو، جیسے سحر، موسیقی، عشقیہ شعر ومشاعرہ وغیرہ۔

غرض یہ کہ علم کی تقسیم اولی سے علم کی دو قسمیں نکلیں، علم نافع، علم غیر نافع، پھر علم نافع کی بھی دو قسمیں ہیں: (۱) علم دین یا شریعت (۲) علم دنیا۔

اب ہم اس سے متعلق بحث کریں گے کہ کون سا علم کس درجہ میں حاصل کرنا ضروری ہے؟

علم فرض عین:۔

علامہ حصکفیؒ رقمطراز ہیں:

واعلم ان تعلم العلم یکون فرض عین وھو بقدر ما یحتاج لدینه (الدرالمختار علی حامش ردالمختار: ج/۱، ص/۳۱)

اسی طرح ابن عابدین شامیؒ نے اس کی تفصیلات علائی کے حوالہ سے لکھی ہے:

من فرائض الاسلام ما یحتاج الیه العبد فی اقامة دینه واخلاص عمله لله .. ...تعلم علم الوضوء والغسل والصلاة. وعلم الزکوٰة لمن له نصاب، والحج لمن وجب علیه، والبیوع علی التجار لیحترز عن الشبهات، وکذا اهل الحرف وکل من یشتغل بشئی یفرض علیه علمه وحکمه لیمتنع عن الحرام فیه. (حاشیہ ابن عابدین: ج:۱، ص:۲۹)

یعنی فرائض اسلام میں سے یہ ہے کہ اپنا دین قائم کرنے، اپنے اخلاص عمل اور بندگان خدا کے ساتھ رہنے سہنے کے لئے بندہ جن کا محتاج ہوتا ہے، چنانچہ ہر عاقل بالغ مرد وعورت پر

دین وہدایت سیکھنے کے بعد فرض ہے کہ وہ وضوء، غسل، نماز، روزہ، زکوۃ، اور حج کا علم سیکھے، تاجر حضرات خرید وفروخت کے مسائل سیکھیں، ایسے ہی صنعت کار اور ہر وہ شخص جو کسی کام میں مشغول ہو، اس پر وہ علم اور اس کا سیکھنا فرض ہے، تا کہ اس میں حرام کا مرتکب نہ ہو۔

علم فرض کفایہ :-

اگر علمِ دین اپنی ذاتی ضرورت تک حاصل کرتا ہے تو فرض عین ہوا، لیکن اگر ذاتی ضرورت سے بڑھ کر دوسروں کو فائدہ پہنچانے کے لئے حاصل کرے تو فرض کفایہ ہوا۔

درمختار میں ہے: وفرض کفاية : وهو ما زاد عليه نفع غيره اى على قدر ما يحتاجه لدينه فى الحال. (درالمختار مع ردالمحتار: ج:۱،ص:۳۲)

فرض کفایہ وہ ہے جو اس سے زیادہ ہو اپنے غیر کو نفع پہنچانے کے لئے یعنی اس مقدار سے زیادہ ہو، جس کا اپنی دینی ضرورت کے لئے فی الحال محتاج ہے۔

مذکور بحث سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ موجودہ زمانہ میں جدید تعلیم معاشی ضرورت اور دشمن کی مدافعت کے پیش نظر مسلمانوں کے لئے ضروری ہے، تو زندگی کے دیگر وسائل کی طرح ان کے اختیار کرنے اور سیکھنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ خود اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

قل من حرم زينة الله التى اخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هى للذين آمنوا فى الحيوة الدنيا خالصة يوم القيامة. (الاعراف: آیت ۳۲)

یعنی کہو! اللہ کی زینت کو کس نے حرام کیا جو اس نے اپنے بندوں کے لئے نکالا تھا، اور کھانے کی پاک چیزوں کو، کہو! وہ دنیا کی زندگی میں بھی ایمان والوں کے لئے ہیں اور آخرت میں تو وہ خاص انہیں کے لئے ہوں گی۔

نیز دوسری جگہ ارشاد باری تعالی ہے: واعدوا لهم ما استطعتم من قوة

.(الانفال : ٦٠) یعنی ان کے لئے جس قدر تم سے ہو سکے قوت تیار رکھو۔

ان آیات کے مطابق مسلمانوں کے لئے جدید علوم کو سیکھنا ایک ضرورت ہے اور اس کی تائید وتوثیق رسول اللہ ﷺ کے فرمان سے بھی ہوتی ہے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے یہودی فتنہ سے بچنے کے لئے حضرت زید بن ثابتؓ کو عبرانی زبان سیکھنے کا اور کفار ومشرکین کے اعتراضات کے جواب دینے کے لئے حضرت حسان بن ثابتؓ کو عربی اشعار میں مہارت حاصل کرنے کا حکم فرمایا اور اسی طرح فقہاء نے اوقاف، مسلم پرسنل لاء اور مسلمانوں کے دوسرے معاملات میں رہنمائی کے لئے وکالت کی تعلیم کو فرض کفایہ قرار دیا ہے، جیسا کہ امام غزالی نے ان تمام علوم کو سیکھنا ضروری قرار دیا ہے، جن کی امور دنیا کی درستگی میں ضرورت پڑتی ہیں:

اما فرض الكفاية فهو كل علم لا يستغنى عنه فى قوام امور الدنيا، كالطب اذا هو ضرورى فى حاجة بقاء الابدان و كالحساب فانه ضرورى فى المعاملات وقسمة الوصايا والمواريث وغيرهما. (احياء العلوم ج:١، ص:٢٣)

فرض کفایہ ہر ایسا علم ہے کہ امور دنیا کی درستگی میں جس سے بے نیاز نہ رہا جا سکے، جیسے طب کیوں کہ وہ بقاء بدن کے لئے ضروری ہے اور جیسے حساب اس لئے کہ وہ معاملات اور وصیت ومیراث کی تقسیم کے لئے ضروری ہے۔

تعلیم کے حصول میں ترتیب :-

لیکن ان تمام علوم کے حصول میں ترتیب کا لحاظ ضروری ہے، یعنی قرآن وحدیث کے علوم کو پہلے حاصل کرنے چاہئے، اور جدید تعلیم کے حصول میں کوئی ایسا طریقہ اختیار کرنا جائز ودرست نہیں ہوگا، جو متعلم اور معلم کو دینی علوم سے غافل کردے اور اس پر جدید تعلیم کو فوقیت

دینا   لازم آئے ،تو اس صورت میں جدید تعلیم تعلیم نہیں رہے گی ، بلکہ وہ لہوحدیث (یعنی لا یعنی باتیں) کے مصداق ہوگی ،اور جولوگ لہوالحدیث میں اپنے آپ کو مشغول کرتے ہیں ان کے لئے قرآن پاک میں بڑی وعید آئی ہے:

ومن الناس من یشتری لھو الحدیث لیضل عن سبیل اللہ بغیر علم ویتخذھا ھزوا اولائك لھم عذاب مھین. (لقمان:٦)اور ایک وہ لوگ ہیں کہ خریدار ہیں کھیل کی باتوں کے،تا کہ بچلائیں اللہ کی راہ سے بن سمجھے اور ٹھہرائیں اس کو ہنسی ، وہ جو ہے ان کو ذلت کا عذاب ہے۔

حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ علم صرف زبان تک ہو دل تک نہ پہنچتا ہوا یسا علم دین بھی غیر نافع ہے یعنی جو علم صرف علم تک محدود ہو عمل نہ ہو وہ غیر نافع ہے۔ (کتاب العلم بحوالہ دارمی)

اس لئے سب سے پہلے قرآن وحدیث کا علم اور دین کی وہ ساری باتیں پہلے جاننی چاہیئے ،جن کی ہر وقت ضرورت پڑتی ہیں جیسے نماز ، روزہ ، زکاۃ اور حج کے مسائل اور پھر زندگی گذارنے کے لئے جدید علوم کو حاصل کرے اور تمام علوم پر عمل بھی کرے،تب علم نافع ہوں گے۔

علم نافع اور غیر نافع کا مدار نیت پر:-

علم کے سلسلہ میں اوپر جو بحث کی گئی ہے اس سے یہ بات واضح ہوئی کہ علم کی نفع اور ضرر کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں: علم نافع اور علم غیر نافع ؛لیکن یہ دراصل متعلم اور معلم کی نیت پر موقوف ہے۔رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

انما الاعمال بالنیات. (مشکوۃ:١١)،(نیک)اعمال کا (درستگی یعنی ثواب ومقبولیت

کا) دارومدار نیت پر ہے۔

گرچہ قرآن وحدیث جو خالص دینی علم ہے وہ فاسد نیت سے حاصل کیا جائے تو وہ غیر نافع ہو جائے گا، لیکن اگر وہ علوم جو دنیاوی کہے جاتے ہیں اسے صحیح نیت سے حاصل کیا جائے تو وہ علم نافع بن جائے گا، خلاصہ یہ کہ علم کا غیر نافع ہونا متعلم یا معلم کی نیت پر موقوف ہے۔

اولاد کی تعلیم وتربیت میں والدین کا کردار:-

اولاد کی پرورش کے ساتھ اس کی تعلیم وتربیت کی ذمہ داری بھی والدین پر ہے، قرآن پاک نے اس کو ایک مختصر اور بلیغ جملہ میں ادا کیا ہے: **یا ایها الذین آمنوا قوا انفسکم واهلیکم نارا.** (تحریم: ٦)

اے ایمان والو! اپنے اور اپنے اہل وعیال کو دوزخ کی آگ سے بچاؤ۔

اپنے اہل وعیال کو آگ سے بچانا بزرگ خاندان کا فرض ہے، یہ آگ جہنم کی آگ ہے، مگر اس سے مقصود ان تمام برائیوں اور خرابیوں سے بچانا جو آتش دوزخ بناتی ہیں، اس میں اخلاقی تعلیم وتربیت کے سارے پہلو آجاتے ہیں، ایک روایت میں ہے کہ والد کا اولاد کے لئے سب سے بہتر عطیہ حسن ادب کی تعلیم ہے، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

مانحل والد ولده من نحل افضل من ادب حسن. (ترمذی شریف) کسی باپ نے اپنے بچے کو کوئی عطیہ اور تحفہ حسن ادب یعنی اچھی سیرت سے بہتر نہیں دیا۔

دوسری حدیث میں ہے: **اکرموا اولادکم واحسنوا ادبهم.** (مشکوة) اپنی اولاد کے ساتھ رحم وکرم کا معاملہ کرو اور ان کی اچھی تعلیم وتربیت کرو۔

اسی طرح لڑکی کے سلسلہ میں حضور ﷺ نے فرمایا ہے:

من کانت لها ابنة فاحسن ادبها وعلمها فاحسن تعلیمها فاوسع علیها من

نعم الله التی اوسع علیه کانت صنعة وسترا من النار. (الادب العربی) جس کے پاس لڑکی ہو، اس نے اچھی سے اچھی تربیت دی اور ادب وتمیز سیکھائی اور پھر اچھی سے اچھی تعلیم دی، پھر جو اللہ نے اس کو نعمتیں دے رکھی ہیں، اپنی وسعت کے مطابق خرچ کیا تو وہ اس کے لئے دوزخ سے پردہ بن جائے گی۔

قرآن وحدیث سے معلوم ہوا کہ اولاد کی تعلیم وتربیت کی ذمہ داری والدین پر ہے کہ انہیں اچھی سے اچھی تعلیم دے، ایسی اسکول میں داخلہ نہ کرائے اور ایسی تعلیم نہ دے جس سے ان کی سیرت اور اخلاق اچھا ہونے کے بجائے بگر جائے، گویا کہ تعلیمی ذمہ داری والد کی طرح ماں پر بھی ہے، البتہ ماں کے مقابلہ میں والد پر زیادہ ذمہ داری ہے۔

اب یہاں تحقیق طلب بات یہ ہے کہ والدین پر تعلیم وتربیت کی ذمہ داری کب تک ہے؟ اس سلسلہ میں شریعت کا حکم یہ ہے کہ بچوں اور بچیوں کی پرورش کی تعلیم وتربیت کی ذمہ داری ان کے بالغ ہونے تک ہے، جیسا کہ ہدایہ میں ہے:

بچہ یا بچی بالغ ہونے تک ان کا نفقہ والد پر ہے، لیکن بچہ یا بچی کے نام سے کوئی جائیداد یا نقد رقم ہے تو ایسی صورت میں والد پر ذمہ داری عائد نہیں ہوگی، بلکہ ان کی جائیداد سے تعلیم و تربیت میں خرچ کی جائے گی۔

نفقة الصغیر واجبة علی ابیه. بچہ کا نفقہ اس کے والد پر واجب ہے۔

انما تجب النفقة علی الاب اذا لم یکن للصغیر مال، فالاصل ان نفقة الانسان فی مال نفسه صغیرا او کبیرا. (ہدایہ: ج:۲، ص:۴۴۵) یقیناً والد پر بچوں کا نفقہ اس وقت ہے جب کہ بچوں کا اپنا کوئی مال نہ ہو، اصل یہ ہے کہ انسان کا نفقہ اپنے حلال مال میں واجب ہوتا ہے چاہے وہ چھوٹا ہو یا بڑا۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی نے علامہ ابن ہمامؒ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ: باپ مالدار ہو، بچے نابالغ ہوں، اگر بچے خود اتنی جائیداد کے مالک نہ ہوں جس سے ان کی کفایت نہ ہو سکے تو لڑکوں کے کمانے کے لائق ہونے تک اور لڑکیوں کی شادی تک باپ پر نفقہ کی ذمہ داری ہوگی۔ (قاموس الفقہ: ج:۵،ص::۲۱)

غرض یہ ہے کہ نفقہ کی طرح والدین پر اولاد کی تعلیم و تربیت کی ذمہ داری ہے، لہذا اگر اولاد نابالغ ہیں مگر ان کے پاس جائیداد یا نقد روپیہ ہے تو ان کی تعلیم کا خرچہ باپ پر عائد نہیں ہوگا، اگر اولاد بالغ ہوگئیں ہیں اور تندرست ہیں تو انہیں کمانے کے لئے مجبور کریں گے، اس صورت میں باپ کی ذمہ داری نہیں ہوگی، ہاں اگر اس حالت میں بھی والدین ان کی کفالت کرتے ہیں تو اولاد کے حق میں ان کا احسان ہوگا، ایسے ہی مولانا مجیب اللہ صاحبؒ نے اپنی کتاب اسلامی فقہ میں ذکر کیا ہے۔ (ج:۲،ص:۱۴۹)

جدید تعلیم کے لئے سودی قرض کا حکم

بہت کم لوگ دنیا میں ایسے ہوں گے کہ جن کو کبھی قرض اور ادھار لینے کی ضرورت نہ پیش آئی ہو، یہ ضرورت صرف بے سہارا غریب و مجبور افراد کو ہی نہیں، بلکہ بڑے بڑے دولت مند اور بڑی بڑی حکومتوں کو بھی پیش آجاتی ہے۔

غرض یہ کہ قرض ضرورت مندوں کے لئے ایک ایسا سہارا ہے کہ جس سے وہ اپنی بہت سی انفرادی، اجتماعی، معاشی اور سیاسی ضرورت میں کام لیتے ہیں، مگر یہ سہارا اسی وقت تلاش کرنا چاہئے، جب آدمی معاشی حیثیت سے بالکل مجبور ہو جائے یا اس کی عزت وآبرو یا جان خطرے میں پڑ جائے، ورنہ عام حالات میں قرض کو ایک بلا سمجھ کر اس سے جس قدر ہو سکے،

دور ہی رہنا چاہئے، اسی وجہ سے اسلام نے بلاضرورت قرض لینے والوں کی مذمت کی ہے، نبیؐ کریم ﷺ نے ایسے لوگوں کو (جو بلا وجہ قرض لیتے ہیں، پھراس کی ادائیگی نہیں کرتے ہیں) انتہائی ناپسند فرمایا ہے۔

غرض یہاں قرض کا لغوی معنی، اصطلاحی تعریف، قرض اور دین میں فرق، قرض کی شرعی حیثیت، سودی قرض اور جدید تعلیم کے لئے سودی قرض کا حکم جیسے امور پر مختصر بحث کی گئی ہے، اور آخر میں خلاصۂ بحث کے طور پر سوالات کے جوابات بھی پیش ہے۔

قرض کے لغوی معنیٰ:۔

قرض (بفتح قاف وبکسر) کے لغوی معنی کاٹنے یا جدا کرنے کے ہیں اس لئے قینچی کو عربی میں مقراض کہتے ہیں، کیوں کہ جو آدمی قرض یا ادھار کوئی چیز یا رقم دیتا ہے، وہ اپنی آمدنی یا جمع شدہ رقم کا ایک حصہ کاٹ کر اس کو دیتا ہے، غالباً اس لئے اس کو قرض کہتے ہیں، اگر قرض خواہ اور قرض دار دونوں شرعی حدود کی پابندی نہیں کرتے تو پھر دونوں کے تعلقات کو یہ چیز کاٹ دینے کا سبب بھی ہوتی ہے۔(الفقہ علی المذاهب الاربعة : ج:۲،ص:۴۴۸) اس لئے یہ ضرب المثل بن گئی ہے "القرض مقراض المحبة" قرض محبت کی قینچی ہے۔

قرض کو سلف بھی کہتے ہیں، سلف کے معنی ہیں کسی کو ایک چیز کا مالک اس شرط پر بنا دینا کہ وہ اتنی ہی رقم واپس کرے گا۔

صاحب موسوعہ ''صحاح'' اور ''القاموس المحیط'' کے حوالے سے رقمطراز ہیں:

القرض فی اللغة مصدر قرض الشئ یقرضه اذا قطعه .(ص:۱۱۱)

ڈاکٹر وہبہ زحیلی لکھتے ہیں: ان القرض فی معناه العام یشبه البیع لانه تملیک

مال بمال.

قرض اپنے عام معنی کے اعتبار سے بیع کے مشابہ ہے، اس لئے کہ مقرض (قرض خواہ) مدیون (قرضدار) کو بدل کی واپسی کی شرط پر ایک مال کا مالک بناتا ہے۔

القرض لغة القطع وسمى المال المدفوع للمقرض قرضا لانه قطعه من مال المقرض تسمية للمفعول باسم المصدر. (الفقه الاسلامی وادلته :ج:٤،ص:٧٢٩)

قرض کے لغوی معنی قطع (یعنی کاٹ دینے) کے ہیں، کیوں کہ مقرض (قرضخواہ) قرض یا ادھار کوئی چیز یا رقم مدیون (قرضدار) کو دیتا ہے، وہ اپنی آمدنی یا جمع شدہ رقم کا ایک حصہ کاٹ کر دیتا ہے۔

قرض کا اصطلاحی معنی :-

جو شخص کسی ضرورت مند کو بدل کی ادائیگی کی شرط پر جو مال فائدہ اٹھانے کے لئے دیتا ہے، اسے قرض کہتے ہیں۔ صاحب موسوعہ لکھتے ہیں: وفی الاصطلاح : دفع مال ارفاقا لمن ينتفع به ويرد بدله. (ص:١١١)

جو مال قرض کے طور پر دیتے ہیں اسے قرض کہتے ہیں، دینے والے کو مقرض (قرض خواہ) اور لینے والے کو مستقرض (قرضدار) کہتے ہیں۔ ایک تعریف یہ بھی کی ہے: جو مال مستقرض (قرضدار) مقرض (قرض خواہ) کو واپس کرتا ہے اسے قرض کہتے ہیں۔

موسوعہ میں ہے: ویسمی نفس المال المدفوع علی وجه المذكور قرضا، والدافع للمال مقرضا والاخذ مقترض ومستقرضها ، ويسمى المال الذى يرده المقترض الى المقرض عوضا عن القرض.(١١١)

ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے قرض کی تعریف اس طرح کی ہے: شریعت میں قرض اس چیز کو کہتے ہیں جو مقرض مستقرض کو دیتا ہے بشرطیکہ وہ شئ مثلی ہو، کیوں کہ غیر مثلی میں قرض صحیح نہیں ہے۔

والقرض شرعا : ما تعطيه من مثلى تتقاضى مثله، فلا يصح القرض فى غير المثل كحيوان وحطب وعقار. (الفقه الاسلامی ج:٤،ص:٢١٣)

دین اور قرض کے درمیان فرق: دراصل دین اور قرض کے ما بین عموم خصوص کی نسبت ہے، دین عام ہے اور قرض خاص ہے، جیسا کہ صاحب مغرب نے کہا ہے:

واما قول صاحب المغرب القرض مال يعطيه الرجل من امواله فيعطيه عينا فاما الحق الذى يثبت له دينا ، فليس قرضا ....فبينهما عموم وخصوص فكل قرض دين ولا عكس . اورصاحب مغرب نے کہا کہ قرض وہ حصہ ہے جس کو انسان اپنے مال سے جدا کر کے کسی کو نقد دے اور جو حق کسی کے ذمہ واجب ہو جائے وہ قرض نہیں ہے، بلکہ وہ دین ہے۔(بحواله امداد الفتاوى ج:٣،ص:١٩٨)

نیز فتح القدیر میں دین کی تعریف ان الفاظ میں مذکور ہے: ''دین ہر اس مال کو کہتے ہیں جو کسی شخص کے ذمہ کسی چیز کے معاوضہ کے طور پر واجب ہو، خواہ تاوان ہو یا قرض و قیمت ہو یا کرایہ، اسی طرح مہر بھی دین ہے''۔

اور قرض اس چیز کو کہتے ہیں جو کسی کو واپسی کے لئے دی جائے، اور دین ہر طرح کے بقایا کو کہتے ہیں، مثلاً آپ نے کوئی چیز خریدی اور قیمت باقی ہے، تو اس کو قرض نہیں دین کہیں گے، اسی طرح آپ نے قیمت لے لی مگر مال ابھی نہیں دیا ہے تو یہ مال آپ کے ذمہ دین ہوگا، اس کو قرض نہیں کہیں گے، غرض ہر قرض کو دین کہہ سکتے ہیں، مگر ہر دین کو قرض نہیں کہہ

سکتے۔(فتح القدیر ج:٦،ص:١٤٥)

قرض کی شرعی حیثیت :-

چوں کہ قرض ایک ناگذیر انسانی ضرورت ہے اور برے وقت کا ایک سہارا ہے، اس لئے قرض کے لین دین کا ثبوت قرآن سے ہے، احادیث سے بھی اور اس پر اجماع بھی ہے، نیز یہ مصلحت انسانی کا تقاضہ بھی ہے، قرآن پاک میں انفاق کو ''قرض حسنہ'' قرار دیا ہے، ارشاد باری ہے: مَن ذا الذی یُقرِضُ الله قَرضًا حَسَنًا فیضٰعفه له اضعافا کثیرة. (بقرہ: ٢٤٥) کون شخص ہے ایسا جو اللہ کو اچھا قرض دے پھر اللہ اس کو دوگنا اور کئی گنا کر دے۔

دوسری جگہ ارشاد الٰہی ہے: وَإِنْ کانَ ذوعُسرة فنظِرةٌ إلی میسرة وَاَنْ تصدَّقُوا فهو خَیرٌ لَّکُمْ (بقرہ : ٢٨٠) اگر قرضدار تنگدست ہے تو کشادگی تک مہلت دینا چاہئے، اور تم صدقہ کردو تو یہ (قرض سے) زیادہ بہتر ہے۔

متعدد احادیث مبارکہ میں قرض دینے کی فضیلت وارد ہوئی ہے، چند احادیث یہاں پیش کرتا ہوں:

ابن ماجہ میں رسول اللہ ﷺ فرماتے ہیں: ما من مسلم یقرض مسلما قرضا مرتین الا کان کصدقتها مرة . کوئی مسلمان جس کسی مسلمان کو دوبار قرض دے دیتا ہے تو اس کا ثواب وہی ہوتا ہے جو ایک بار صدقہ دینے کا ہوتا ہے۔

مسلم شریف میں ہے: مَن سَرّه اَن ینجّیه الله مِن کُرب یوم القیامة فلینفّس عن معسر او یضع عنه. جس شخص کو یہ بات پسند ہو کہ وہ قیامت کی ہولناک سختیوں سے نجات پا جائے تو اس کو چاہئے کہ تنگدست مقروض کو زیادہ سے زیادہ مہلت دیدے یا پھر پورا قرض معاف کر دے۔

خودرسول اللہ ﷺ سے قرض لینا ثابت ہے : قال استقرض رسول اللہ ﷺ سنّا فاعطاه سنّا خيرا من سنّه، وقال خياركم أحسنكم قضاءً . (ترمذی شریف: ۱۳۱۶)

رسول اللہ ﷺ نے ایک متعینہ عمر کا اونٹ بطور قرض لیا اور واپسی میں اس سے بہتر اور اچھا اونٹ ادا کر دیا اور فرمایا: تم میں سے بہتر وہ شخص ہے جو ادائیگی میں زیادہ اچھے ہوں۔

قرض دینے کا ثبوت اجماع سے:-

واجمع المسلمون على جواز القرض. (الفقه الاسلامی وادلته ج:٤،ص:٧٢٠)

قرض دینے کا حکم :-

قرض لینا گرچہ مباح ہے لیکن قرض کسی کو دینا مستحب ہے، کیوں کہ یہ خیر اور نیکی میں تعاون کرنے کے مصداق ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: تعاونوا على البرّ والتقوى. (مائدہ:۲) بھلائی اور تقوی پر تعاون کرو، نیز قرآن پاک میں خیر اور نیکی کے کاموں میں حصہ لینے کی ترغیب بھی دی گئی ہے، اور اس پر کامیابی کی بشارت بھی ہے: وافعلوا الخير لعلكم تفلحون، (حج) اور خیر و بھلائی کے کام کو انجام دیا کرو، امید کہ کامیاب ہو جاؤ گے۔

اور حدیث شریف میں بھی مصیبت زدہ، پریشان حال کے غم کو دور کرنے پر فضیلت وارد ہے: من كشف عن مؤمن من كُرب الدنيا كشف الله عنه كربة من كرب يوم القيامة . (مسلم شریف)

قرآن پاک کی مذکورہ آیات اور حدیث مطہرہ سے نہ صرف قرض کی فضیلت اور اس کا استحباب ظاہر ہوتا ہے، بلکہ بعض اوقات قرض کا صدقہ سے زیادہ باعث ثواب ہونا

معلوم ہوتا ہے۔

قرض الشی خیر من صدقته. (السنن للبیهقی ج:٥،ص:٣٥٤) آپ ﷺ سے منقول ہے کہ کسی چیز کو قرض دینا اسکے صدقہ کرنے سے بہتر ہے۔

قرض لینے کا حکم اور بلاضرورت لینے پر مذمت :-

قرض لینا مباح اور درست ہے، خود آپ ﷺ سے قرض لینا ثابت ہے، جیسا کہ ترمذی شریف کی روایت سے (جو اوپر ذکر کی گئی ہے) بات ظاہر ہے، مگر قرض لینے کی اجازت ضرورت کے تحت ہے، بلاضرورت، فضول خرچی، تعیش یا معیار زندگی کو قائم رکھنے کیلئے کوئی قرض لے اور اس کی ادائیگی کی فکر نہ کرے تو یہ اخلاقاً بھی جرم ہے اور قانوناً بھی، یعنی وہ آخرت میں پکڑا جائے گا اور دنیا میں بھی سزا ملنی چاہئے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے بلاضرورت قرض لینے اور پھر اس کی ادائیگی نہ کرنے کو انتہائی ناپسند فرمایا ہے۔

مطل الغنی ظلم. (بخاری و مسلم) غنی کی ٹال مٹول ظلم ہے۔

لیّ الواجد یحل عرضه وعقوبته. (ابن ماجه :٢/٦٠) روپے رکھتے ہوئے ٹال مٹول کرنے والے کی عزت اور سزا حلال ہو جاتی ہے۔

اور یہ بھی فرمایا: وقال: خیارکم احسنکم قضاءً (ابن ماجه :٢/٦٠) اور فرمایا: تم میں سب سے بہتر وہ شخص ہے جو ادائیگی میں سب سے اچھے ہو۔

جدید تعلیم کے حصول کیلئے سودی قرض کا حکم:-

اس کا جواب لکھنے سے پہلے درج ذیل امور کی وضاحت ضروری ہے۔

(۱) سود کی تعریف اور اس کا حکم ۔

(۲) سود لینا اور دینا؛ دونوں کا حکم یکساں ہے یا کچھ فرق ہے؟

(۳) جدید تعلیم کی اجازت ضرورت کی بناء پر ہے یا حاجت کی بناء پر؟

(۱) سود کو عربی میں "ربــوا" کہتے ہیں جسکے معنی بڑھنے اور زیادہ کے ہیں اور وہ مقدار جو زائد ہو، اور اس کا کوئی بدل نہ ہو، شریعت میں اسے سود کہتے ہیں۔

علامہ شامیؒ سود کی تعریف میں رقمطراز ہیں: (هـو) شـرعًـا (فـضل) ولو حكماً خـال عـن عـوض بمعيار شرعى مشروط لاحد المتعاقدين فى المعاوضة (لاحد الـمتعـاقـديـن) اى بـايـع او مشترى۔ (قوله اى بايع اومشترى) اى مثلا فمثلها الـمـقـرضـات والـراهـنـات ـــ قـال ويـدخـل فيــه ما إذا شرط الانتفاع بالرهن كـالاستـخـدام والـركوب والزراعة واللبس ...... فان الكل ربوا حرام كما فى الجواهر والنتف .(ج:٤،ص:٢٤٥)

ربا شرعًا لین دین کے سلسلے میں فریقین میں سے کسی ایک کیلئے ایسے اضافہ کا نام ہے جو عوض سے خالی ہو، چاہے یہ اضافہ حکماً ہو، متعاقدین سے مراد مثلاً بیچنے اور خریدنے والا ہے، چنانچہ اس کے مثل قرض اور رہن کے دونوں فریق بھی ہیں، اور اس میں یہ صورت بھی داخل ہوگی کہ مرتہن مال مرہون سے فائدہ اٹھانے کی شرط لگا دے، جیسے خدمت لینا، سوار ہونا، کاشت کاری، کپڑے پہننا، دودھ پینا اور پھل کھانا، یہ سبھی کچھ سود اور حرام ہے۔

اس عبارت سے یہ بات واضح ہوئی کہ اگر باہمی قرض کے معاملے میں بھی کوئی زیادتی کسی جانب کیلئے بہ طور شرط ہو تو وہ "ربوا" ہوگا جو حرام ہے۔ شامی میں ہے:

كـل قرض جر نفعا حرام اذا كان مشروطًا. ہر وہ قرض جس سے فائدہ اٹھایا جائے حرام ہے، جبکہ معاملے میں اس کی شرط لگا دی گئی ہو، اور شرح المجلة میں ہے: كل قرض يشرط فيه منفعة فهو حرام. (۹٦/۳)

سود کا حکم:۔

سود کی حرمت نص قطعی سے ہے،اوراس کی حرمت پر کئی آیات ہیں،اس کی حرمت میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، بلکہ جمہور فقہاء،محدثین اور ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ سود حرام ہے، یہاں قرآن مجید کی چند آیات اوراحادیث پیش کی جارہی ہیں۔

اللہ تعالی کا ارشاد ہے: احل الله البيع و حرم الربوا. (سورۂ بقرہ :۲۷۵)اللہ تعالی نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام قرار دیا ہے۔

جولوگ سود لینے سے باز نہیں آتے ان کیلئے اعلان جنگ ہے: فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله . (بقرہ:۲۷۸)اگر تم نے ایسا نہ کیا تو خبردار ہو جاؤ جنگ کیلئے ،اللہ اور اسکے رسول کی طرف سے۔

سودخور کے لئے سخت وعید ہے :يا ايها الذين آمنوا لاتأكلوا الربا اضعافا مضاعفة واتقوا النار التى اعدت للكافرين. (آل عمران:۱۳۱) اے ایمان والو! سود کئی کئی حصہ بڑھا کر نہ کھاؤ اور اللہ سے ڈرتے رہو؛ تا کہ تم فلاح پاجاؤ اوراس آگ سے ڈرو جو کافروں کے لئے تیار کی گئی ہے۔

سود کا ایک درہم لینا چھتیس دفعہ زنا کرنے سے بھی شدید ہے: عن عبيدالله بن حنظلة غسيل الملائكة قال ؛ قال رسول اللهﷺ: درهم ربا يأكله الرجل وهو يعلم اشد من ستة وثلاثين زينة. (مشکوۃ:ج:۱،ص:۲۴۶) حضرت عبیداللہ جو حضرت حنظلہ غسیل الملائکہ کے صاحبزادے ہیں، وہ نقل کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ ربا کا ایک درہم جو آدمی جان بجھ کر کھاتا ہے، ۳۶ مرتبہ زنا کرنے سے زیادہ سخت ہے۔

حدیث شریف میں سود دینے والے،سود لینے والے،سود کا رقعہ لکھنے والے،سود کی

گواہی دینے والے سب پر لعنت آئی ہے۔

عن جابر قال: لعن رسول الله ﷺ آكل الربا ومؤكله وكاتبه وشاهده؛ وقال: هم سواء. (مشکوۃ بحوالہ مسلم ج:۲،ص:۲۴۶) حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے سود کھانے والے، لکھنے والے اور گواہوں پر لعنت پر فرمائی ہے۔

(۲) سود لینا اور دینا دونوں گرچہ حرام ہیں لیکن دونوں کی حرمت کے مدارج میں کچھ فرق ہے، اور فرق کے درج ذیل اسباب ہیں۔

(۱) سود لینا حرام ہے اس لئے کہ اس میں ایک شخص بلاعوض دوسرے کا مال لیتا ہے۔

(۲) سود دینا چوں کہ یہ بھی حرام کا ذریعہ ہے اسلئے یہ بھی حرام ہے، ورنہ فی ذاتہ اس کی حقیقت بس اتنی ہے کہ ایک شخص اپنا ذاتی روپیہ کسی کو بلاعوض دے دیتا ہے، یہ کوئی برا کام نہیں ہے، البتہ اس صورت میں قساوت، سخت دلی اور معاشی کھسوٹ کا باعث بنتا ہے، یعنی وہ ربا جس کو اللہ تعالی نے حرام کیا اور اس پر شدید وعیدیں نازل فرمائیں۔

پس سود لینا اور دینا دونوں ہی حرام ہیں، لیکن حرمت اور قبح اول کی لعینہ اور دوسرے کی لغیرہ ہے۔ (مباحث فقہیہ:۱۰۷)

بہر حال سود لینے کی اجازت کسی حالت میں درست نہیں ہوگی، اسی طرح قرض دے کر اس پر مقترض کا فائدہ اٹھانا درست نہیں ہوگا، کیوں کہ یہ ربا میں داخل ہے، اور یہ حرام ہے، جیسا کہ علامہ شامیؒ نے لکھا ہے: **كل قرض جر نفعًا حرام أي اذا كان مشروطا.** (حوالہ سابق:ص:۲۴۲) فقہاء نے " **الضرورات تبيح المحظورات، المشقة تجلب التيسير**" قاعدہ کے تحت ضرورت کے وقت یا اس حاجت کے وقت جو ضرورت کے قائم مقام ہو، سود دینے اور سود کی شرط پر قرض لینے کی اجازت دی ہے، جیسا کہ قنیہ اور بغیہ کے حوالہ سے علامہ

ابن نجیمؒ نے لکھا ہے۔

وفی القنية والبغية: يجوز للمحتاج الاستقراض بالربح . (الاشباہ والنظائر، مطبع دیوبند :ص:۱۴۵) قنیہ اور بغیہ میں ہے کہ حاجت مند کے نفع کی شرط پر قرض حاصل کرنا جائز ہے۔

نیز علامہ ابن نجیمؒ چودہویں قاعدہ ما حرّم اخذه حرم اعطاء ه کے ذیل میں "الرشوة لخوف على ماله" کا استثناء کرتے ہیں: الا فی مسائل الرشوة لخوف على ماله او نفسه (قوله على الرشوة لخوف على ماله) هذا فی جانب الدافع، اما فی جانب المدفوع له فهو حرام ولم ينبه عليه ، وينبغی ان يستثنی الاخذ بالربا للمحتاج فانه لايحرم كما صرّح به المصنف فی البحر ويحرم على الدافع الاعطاء بالرباء. (حموی: ص:١٧٦)

مگر مال یا جان کے خوف سے رشوت دینے کے مسائل ہیں، لیکن یہ جواز دینے والے کے حق میں ہے، اس شخص کے حق میں جس کو دیا گیا ہے حرام ہے، اسی طرح مناسب ہے کہ اس سے یہ صورت بھی مستثنیٰ ہو کہ کوئی محتاج سود پر قرض حاصل کرے یہ بھی حرام نہیں ہے ،جیسا کہ بحر میں ہے۔

(۳) اب رہا یہ مسئلہ کہ جدید تعلیم کی اجازت مسلمانوں کے لئے ضرورت کی بنا پر ہے یا حاجت کی بنا پر؟ تو اس سلسلہ میں فقہاء نے ضرورت اور حاجت کی جو تعریف کی ہے اس سے اور علم کی تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی اجازت حاجت کی بنا پر ہے، جیسا کہ علامہ حموی نے ضرورت کی تعریف درج ذیل صورت میں کی ہے:۔

قال الحموی : ههنا خمسة مراتب : ضرورة وحاجة ومنفعة وزينة

وفضول فالضرورة بلوغه حدًا ان لم يتناول الممنوع هلك اوقارب وهذا يبيح تناول الحرام، والحاجة كالجائع الذى لولم يجد مايأكله لم يهلك غير انه يكون فى جهد ومشقة وهذا لايبيح الحرام ويبيح الفطر فى الصوم. (حاشیہ الاشباہ والنظائر: ص: ۱۰۸)

احکام کے پانچ درجات ہیں: ضرورت ،حاجت ،منفعت ،زینت اورفضول ، ضرورت کا اس حد کو پہنچ جانا کہ اگر ممنوع شئے کواستعمال نہ کرے تو ہلاک ہوجائے ، یا ہلاکت کے قریب پہنچ جائے ، یہ صورت حرام کے استعمال کو مباح کر دیتی ہے، حاجت کی مثال اس بھوکے شخص کی مانند ہے کہ اگر کھانے کی چیز نہ ملے تو ہلاک تو نہ ہو،مگر مشقت اور تکلیف میں مبتلا ہوجائے ، اس کی وجہ سے حرام اشیاء مباح تو نہیں ہوتی ہے، البتہ روزہ افطار کر لینا جائز ہوجاتا ہے۔

ضرورت وحاجت کی اس تعریف سے بھی یہ بات واضح ہوگئی کہ جدید تعلیم کا حصول اگر چہ ضرورت کے درجہ میں نہیں ہے،لیکن حاجت کے درجہ میں ضرور شامل ہے، کیونکہ عبادت الٰہی کیلئے دینی علوم کا بقدرضرورت ہر مسلمان کا سیکھنا فرض اور ضروری ہے،تو معاشی اور سیاسی ضرورت اوراسلام کی طرف سے دفاع کیلئے صحیح نیت کے ساتھ جدید علوم کا سیکھنا بھی وقت کی ایک اہم ضرورت ہے۔(حوالۂ سابق،احیاء العلوم)

مولانا خالد سیف اللہ صاحب لکھتے ہیں: کوئی بھی علم جوانسانیت کیلئے نفع بخش ہو، اسلام اسے پسندیدگی کی نظر سے دیکھتا ہے،رسول اللہ ﷺ نے اسی لئے حکمت کو گمشدہ مال قرار دیا ہے،آج ہم جس کو عصری تعلیم یا جدید تعلیم کہتے ہیں،وہ اسی حکمت کا مصداق ہے....... یہ عصری علوم نہ مذہب سے متصادم ہیں اورنہ مذہب کی رہنمائی سے بے نیاز۔(شمع فروزاں: ج:۲،ص:۹۳،۹۲)

مذکور بحث سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ جدید تعلیم کا حصول حاجت کی بنیاد پر ہے، تو کیا یہ صورت حرام کے استعمال کو مباح کر دیتی ہے؟

اس سلسلہ میں فقہاء کی رائے یہ ہے کہ حاجت عموماً حرام کو مباح نہیں کرتی، لیکن کبھی کبھی حاجت چاہے عام ہو یا خاص، ضرورت کے درجہ میں تسلیم کرلی جاتی ہے، یہی وجہ ہے کہ ایسے حاجت مند لوگ جن کے لئے اپنی ضروریات کی تکمیل کا کوئی راستہ نہ ہواور ضروریات بھی ایسی ہیں کہ اگر وہ انہیں پورا نہ کریں تو بڑی دشواری میں پڑ جائیں گے، ان کے لئے فقہاء نے سودی قرض لینا جائز قرار دیا ہے۔

علامہ ابن نجیمؒ لکھتے ہیں: " القاعدة السادسة من الخامسة " الحاجة تتنزل منـزلة الضرورة عامةً كانت او خاصة ولهذا جوزت الإجازة على خلاف القياس للحاجة ، وفى القنية والبغية: يجوز للمحتاج الاستقراض بالربح .
(الاشباه والنظائر: ص:١١٥)

چھٹا قاعدہ یہ ہے کہ "حاجت" "ضرورت" کے قائم مقام ہوجاتی ہے، عام ہو یا خاص، اسی بنا پر خلاف قیاس بر بنائے حاجت "اجارہ" کو جائز رکھا گیا ہے، قنیہ اور بغیہ میں ہے "حاجت مند لوگوں کیلئے نفع کی شرط پر قرض حاصل کرنا جائز ہے۔"

لہذا ایسے ہی اگر کوئی شخص اعلی تعلیم کے کسی شعبہ میں داخلہ کا اہل ہے، یا وہ بیرون ملک جائز تعلیم حاصل کرنا چاہتا ہے، لیکن اس کے معاشی حالات اس کو برداشت کرنے کے متحمل نہیں ہیں تو اس کے لئے اس قرض کی اسکیم سے فائدہ اٹھانا جائز ہے۔

سرکاری بینک عام معمول کے خلاف تعلیمی قرضوں میں کم شرح سود لیتے ہیں اور یہ قرض زیادہ مدت کیلئے دیا جاتا ہے، تو کیا اس کو سروس چارج (اجرت خدمت) پر محمول کیا

جاسکتا ہے؟

شریعت میں مطلقا سود حرام ہے، چاہے وہ کم مقدار میں ہو یا زیادہ مقدار میں، اگر کوئی شخص کوئی شئ کسی کو دے رہا ہے جو عوض سے خالی ہے اور شرط کے طور پر ہے تو سود میں شامل ہے اور وہ حرام ہے۔

عن ابی بن کعب وابن مسعود وابن عباس نهوا عن قرض جر نفعا. (رواه البیهقی بحوالة الفقه الاسلامی: ج:٤،ص:٧٢٦) حضرت ابی بن کعبؓ، عبداللہ بن مسعودؓ اور عبداللہ ابن عباسؓ نے ایسے قرض سے منع فرمایا ہے جس پر فائدہ اٹھایا جائے۔

وقال رسول الله ﷺ: کل قرض جر نفعا فهو ربا. رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ جو قرض نفع کے لئے بنایا جائے وہ ربا (سود) ہے۔ کل قرض جر نفعا حرام ای اذا کان مشروطا. (حوالہ سابق: ۲۴۲/۴) ہر وہ قرض جس سے فائدہ اٹھایا جائے حرام ہے، جب کہ معاملے میں اس کی شرط کی گئی ہو۔

فتح القدیر کے حوالہ سے حضرت حکیم الامتؒ ذکر کرتے ہیں: ربا حقیقی اور اصلی وہی ہے جو بیع کے علاوہ قرض اور دین میں ہوتی ہے، اور علامہ ابن ہمامؒ کی عبارت کو پیش کیا ہے۔

وقال ابن الهمام فی الفتح باب الصرف: ان اسم الربا تضمن الزیادة من الاموال الخاصة فی احد العوضین فی قرض او بیع. (امداد الفتاوی: ۲۱۱/۳)

سود کی تعریف سے معلوم ہوا کہ اگر مقرض کی طرف سے قرض پر نفع کی شرط ہے چاہے وہ قلیل مقدار میں ہو یا کثیر مقدار میں وہ حرام ہے، کیوں کہ قرض مقروض کی طرف سے ایک ایسا عقد ہے جو مستقرض کے فائدہ اور آسانی کے لئے مشروع ہے لیکن جب اس سے مقرض (قرض خواہ) نے ہی فائدہ کی شرط لگادی تو قرض اپنے موضوع سے نکل گیا، لہذا قرض دینا صحیح

ہوجائے گا لیکن شرط باطل ہوجائے گی، یعنی قرض کی مقدار سے زیادہ لینا درست نہیں ہوگا۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی رقمطراز ہیں: ولان القرض عقد ارفاق(منفعة) وقربة وإذا اشرط فيه منفعة خرج عن موضوعه فيكون القرض صحيحا والشرط باطلا سواء كانت المنفعة نقدا ام عينا، كثيرة اوقليلة. (الفقه الاسلامی وادلته ج:٤،ص:٧٢٦)

بلاشبہ قرض ایک ایسا عقد ہے جو آسانی اور ثواب کا سبب ہے، لیکن اگر اس میں کسی منفعت (فائدہ) کی شرط لگادی تو وہ اپنے موضوع سے نکل گیا، قرض صحیح ہوگیا مگر شرط باطل ہوگئی، چاہے منفعت نقد ہو یا متعین سامان ہو، کثیر ہو یا قلیل۔

اس بحث سے معلوم ہوا کہ قرض پر مقرض کی طرف سے فائدہ کی جو بھی شرط ہوگی وہ سود میں شامل ہوگی اور وہ حرام ہے، چاہے قلیل مقدار ہو یا کثیر مقدار، اسلئے موجودہ زمانہ میں سرکاری بینک تعلیمی قرض میں کم شرح سود لیتے ہیں، اگر یہ بینک کی طرف سے شرط ہوتی ہے کہ ہر متعین قرض پر سود لیتے ہیں تو یہ سروس چارج (اجرت خدمت) پر محمول نہیں ہوگا بلکہ سود پر محمول ہوگا۔

ہاں، اگر بینک کی طرف سے کوئی شرح سود متعین نہ ہو، اور نہ اس کی کوئی شرط ہو اور مستقرض (مدیون) اپنے طور پر قرض کی ادائیگی کے وقت متعین قرض کی مقدار سے زیادہ دیدے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

اور مقرض کا اس صورت میں (مستقرض) سے زیادہ لینے میں کوئی کراہیت نہیں ہوگی۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: فإن خيركم أحسنكم قضاء، یقیناً تم میں سب سے بہتر وہ شخص ہے جو قرض کی ادائیگی اچھی صورت میں کرے۔ (نیل الاوطار:۲۲)

ڈاکٹر وہبہ زحیلی فرماتے ہیں: فإن اقرض شخص غيره مطلقا من غيرشرط

فقضاه خيرامنه فی الصفة او زاده فی القدر .... جاز ولايكره للمقرض اخذه .

(الفقه الاسلامی وادلته: ج:٤،ص:٧٢٦)

اگرکسی شخص نے دوسرے کوبغیرکسی شرط کےقرض دیا اورمستقرض نے اس سے بہترصورت میں قرض واپس کردیا،یعنی صفت اورمقدارمیں زیادتی کی تو یہ جائز ودرست ہے، اورمقرض کااس کے لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

اسی طرح اگر مستقرض نے مقرض کو ہدیہ کے طور پر کچھ دیا تومقرض اسے لےسکتا ہے،بشرطیکہ اس کی طرف سےشرط نہ ہو۔ وأما هدية المديان .... وأجازها الجمهور إن لم تكن مشروطة كما تجوز إن كان بين المقرض والمقترض من الصلات مايعلم أن الهدية لا للدين. (الفقه الاسلامی وادلته: ٧٢٧/٤)

خلاصۂ بحث

(۱) جدیداعلی تعلیم اگرعلم نافع ہےتو مسلمانوں کے لئےصحیح نیت کےساتھ اسے حاصل کرنا جائزاوردرست ہے،اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

(۲) سرکاری بینک تعلیمی قرضوں میں جوسود لیتے ہیں تو اس کم شرح سودکوسروس چارج (اجرت خدمت) پرمحمول نہیں کیا جاسکتا، بلکہ وہ ربا پرمحمول ہوگا،اوروہ حرام ہے۔

(۳) ہاں اگروہ طالب علم کسی شعبہ میں داخلہ کا اہل ہے یا وہ بیرون ملک جاکرتعلیم حاصل کرنا چاہتا ہے،لیکن اس کےاوراس کے والد کی معاشی حالت اس کو برداشت کرنے پر متحمل نہیں ہیں تواس کے لئےاس قرض اسکیم سے فائدہ اٹھانا جائز ہے۔

(۴) اگرخود طالب علم کی معاشی حالت اس کی متحمل نہیں ہے،اورطالب علم کاتعلیم

کے علاوہ اورکوئی مشغلہ نہیں ہے لیکن اس کے والد اس کی صلاحیت رکھتے ہیں تو ایسی صورت میں والد صاحب استطاعت ہونے کی وجہ سے اسے صاحب استطاعت سمجھا جائے گا۔

(۵) واقعی اگر طالب علم یا والد صاحب استطاعت ہوں تو دونوں صورتوں میں اس قرض اسکیم سے فائدہ اٹھانا جائز نہیں ہوگا۔

❖❖❖

سوال نامہ:

میراث ووصیت سے متعلق بعض مسائل

احکام میراث اسلامی شریعت کا اہم ترین حصہ ہیں،قرآن کریم کی متعدد آیات میں بڑی صراحت ،وضاحت اور قطعیت کے ساتھ میراث کے احکام ومسائل اور شرعی وارثین کے حصص بیان کئے گئے ہیں اوران احکام کی اہمیت اور قطعیت کو بیان کرنے کے لئے "فَرِيضَةٌ مِّنَ اللّٰهِ "(سورۂ نساء:۱۱) کے الفاظ وارد ہیں۔

کسی شخص کے انتقال کے بعد اس کے متروکہ مال میں میراث شرعی کو جاری کرنا اور حصص شرعیہ کے مطابق وارثین میں اس کی تقسیم خود ورثہ کی ذمہ داری ہے کہ وہ لوگ اسلامی قانون میراث کے مطابق "حقوق متقدمه قبل الميراث" کی ادائے گی کے بعد بقیہ ترکہ باہم تقسیم کرلیں،کوئی شرعی وارث اپنے حق سے محروم نہ رہے اور نہ کسی کو اس کے حصہ شرعی سے کم ترکہ ملے،احکام میراث سے ناواقفیت کی صورت میں وارثین کی ذمہ داری ہے کہ علماء اور مفتیان کرام سے اس کام میں مدد لیں، نیز اگر کوئی وارث یا غیر وارث ترکہ کے تقسیم شرعی میں رکاوٹ بن رہا ہے تو حکومت کی ذمہ داری ہے کہ میت کے متروکہ مال میں تقسیم شرعی جاری کرے۔

مسلمانوں کی بہت بڑی تعداد ایسے ممالک میں آباد ہیں جہاں اسلام کا قانون میراث جاری نہیں ہے اور مسلمانوں میں عموماً اتنی دین داری نہیں ہے کہ وہ اپنے ذاتی نفع وضرر سے بلند ہو کر اتباعِ شریعت کے جذبہ سے اپنے اوپر بہ خوشی اسلام کے قانون میراث کو جاری کریں اور حصص شرعیہ کے مطابق میراث تقسیم کرلیں، جس وارث کا مالی فائدہ قانون ملکی جاری کرنے میں ہوتا ہے وہ عموماً شرعی قانون میراث کے جاری ہونے کا تنہا راستہ یہ بچتا ہے

کہ دنیا سے رخصت ہونے والا شخص وفات سے پہلے ایسا وصیت نامہ تیار کر جائے، جس میں اپنے متوقع وارثین کے لئے ان کے حصص شرعیہ کی صراحت کر دی جائے اور وضاحت سے لکھ دیا جائے کہ فلاں فلاں اشخاص کو میری وفات کے بعد میرے متروکہ اموال میں سے اتنا اتنا دے دیا جائے ،تقریبا تمام ہی غیر مسلم ممالک میں مرنے والے کی وصیت کو اہمیت اور اولیت دی جاتی ہے اور اس پر عمل درآمد کیا جاتا ہے ؛ لہذا اس طرح کی تحریری اور قانونی وصیت کے بعد یہ بات تقریبا یقینی ہو جاتی ہے کہ شرعی وارثین کا حصہ صحیح طور پر مل جائے گا۔

اس صورتِ حال میں درج ذیل سوالات پیدا ہوتے ہیں:

(۱) جن ممالک میں اسلام کا قانون میراث جاری نہیں ہے وہاں کے مسلمانوں کے لئے زندگی ہی میں اس طرح کا وصیت نامہ لکھا دینا (تاکہ ان کی وفات کے بعد تمام وارثین کو ان کے حصص شرعیہ مل جائیں) واجب ہے یا جائز یا ممنوع؟

(۲) اس طرح کا اجمالی یا تفصیلی وصیت نامہ لکھنا حدیث "ولا وصیة لوارث" کے خلاف تو نہیں ہے کہ اس حدیث کے معارض ہونے کی بنا پر وہ غیر معتبر اور غیر شرعی قرار پائے؟

(۳) حدیث نبوی "لا وصیة لوارث" کا مورد و مقصد صرف وہ وصیت ہے، جس کے ذریعہ کسی وارث کو اس کے حصہ شرعی سے زائد مال بذریعہ وصیت دلانا ہو، یا وہ وصیت بھی اس ممانعت کے دائرہ میں آتی ہے، جس کا مقصد تمام ورثہ کو ان کا حصہ شرعی پورے طور پر دلانا ہو؟

(۴) غیر مسلم ممالک میں اسلام کے قانون میراث کو جاری کرانے کی مزید کیا شکلیں ہو سکتی ہیں؟ ان کی طرف بھی رہنمائی فرمائیں۔

(۵) یہ بات تقریبا فقہاء کے نزدیک متفق علیہ ہے کہ کوئی مسلمان کسی غیر مسلم کا اور کوئی

غیر مسلم کسی مسلمان کا وارث نہیں ہوسکتا ،لیکن اس وقت غیر مسلم مما لک میں ایک صورت یہ درپیش ہے کہ بعض دفعہ مسلمان مورث کی حیثیت میں ہوتے ہیں اور کسی غیر مسلم سے اس کی ایسی قرابت ہوتی ہے کہ اگر وہ مسلمان ہوتا تو اسے بھی حق میراث حاصل ہوتا، قانون کے ذریعہ اس مسلمان کے مال سے اس کے غیر مسلم رشتہ دار کو متروکہ دیا جاتا ہے،اسی طرح اگر مورث غیر مسلم ہواور اس کا مسلمان قرابت دار ہوتو قانون اسے ترکہ میں حق دلاتا ہے ،اگر وہ نہ لے تو ترکہ دوسرے غیر مسلم قرابت داروں میں تقسیم ہوجائے گا تو کیا ایسی صورت میں جب کہ مسلمان کے مال سے غیر مسلم کو ترکہ دلایا جاتا ہو،مسلمان بھی اس قانون سے فائدہ اٹھاسکتے ہیں؟ وہ اس کے لئے کوشش کر سکتے ہیں یا قبول کر سکتے ہیں؟

اس سلسلہ میں اس بات کو بھی پیش نظر رکھنے کی ضرورت ہے کہ دعوتی نطقۂ نظر سے بھی اس مسئلہ کی بڑی اہمیت ہے،اگر کسی شخص کو یہ معلوم ہو جائے کہ اسلام قبول کرنے کی وجہ سے وہ اپنے صاحب ثروت والد یا والدہ کے ترکہ سے بالکل محروم ہو جائے گا تو مادیت کے غلبہ کی وجہ سے یہ بات اس کے قبولِ اسلام میں رکاوٹ بن سکتی ہے یا بعض دفعہ اسے سخت معاشی تنگی سے گذرنا پڑتا ہے،اگر یہ تنگی اس کے پائے استقامت میں تزلزل پیدا نہ کرے تب بھی اس کے جیسے بہت سے لوگ جو کسی درجہ میں اسلام کیطرف راغب ہوتے ہیں ،اس کی معاشی بدحالی کو دیکھ کر اپنے قدم روک سکتے ہیں،خاص کر ہندوستان میں اس طرح کے واقعات سے وہ لوگ گذرتے رہتے ہیں جو دعوت دین کے کام کی طرف متوجہ ہیں۔

(٦) بعض اوقات اس مقصد کے تحت کہ آئندہ مورث کی اولاد کے درمیان اختلاف نہ ہو،مورث اپنی زندگی ہی میں اولاد کے درمیان حصے مقرر کر دیتا ہے کہ اس کے گزرنے

کے بعد اسی تفصیل کے مطابق ترکہ تقسیم کردیا جائے، عام طور پر اس میں حق میراث کا تناسب ہی ملحوظ رکھا جاتا ہے؛ لیکن اس جہت سے وصیت کی صورت ہوتی ہے کہ وہ زندگی میں ورثہ کو ہبہ نہیں کرتا اور موت کے بعد اس کے منشاء کے مطابق ترکہ کی تقسیم چاہتا ہے، کیا وصیت کی یہ صورت معتبر ہوگی، جب کہ اس میں وارث کو نقصان پہنچانا مقصود نہیں ہے؛ بلکہ ان کے درمیان انصاف قائم رکھنا مقصود ہے؟

(۷) اگرچہ وارث کے حق میں وصیت معتبر نہیں ہے؛ لیکن اس سے وہ صورت مستثنٰی ہے جس میں دوسرے ورثاء راضی ہوں تو اس سلسلہ میں دیگر ورثاء کی رضامندی مورث کی موت کے بعد معتبر ہوگی یا مورث کی زندگی میں بھی اس کا اعتبار ہوگا؟ مثلاً اگر ایک شخص نے اپنی کسی ایک اولاد کی خدمت یا اس کی مجبوری کو دیکھتے ہوئے تمام ورثاء کی رضامندی سے اس کے حق میں وصیت نامہ بنادیا اور اس پر دوسرے ورثاء کے دستخط حاصل کرلئے، ہبہ نامہ نہیں بنایا؛ تاکہ وہ شئے اس کے اختیار سے باہر نہ چلی جائے تو کیا یہ رضامندی کافی ہوگی اور اس کی موت کے بعد یہ وصیت نافذ ہوگی؟

(۸) جو لوگ لاولد ہوتے ہیں ان کو فطری طور پر اس بات کی فکر ہوتی ہے کہ ان کے گزرنے کے بعد ان کی بیوہ کا حق محفوظ رہے اور وہ بے سہارا نہ ہوجائے، ایسی صورت میں اگر وہ اپنی بیوہ کے لئے کسی دوسرے وارث کے موجود نہ ہونے کی صورت میں وصیت کرجائے تو کیا اس کا اعتبار ہوگا؟

(۹) اگر کسی وارث یا غیر وارث کے حق میں مرنے والے نے ایک تہائی سے زیادہ کی وصیت کردی؛ جب کہ اس کی زندگی میں دوسرے ورثاء اس پر رضامند ہوگئے تھے تو کیا یہ وصیت معتبر ہوگی۔

❖❖❖

میراث اور وصیت کے احکام

از:۔ مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب)

الـوصية اخـت الـميـراث لوگوں میں مشہور ہے، وصیت میں آدمی غیر کے لئے تبرعاً مال کو مابعد الموت کی طرف منسوب کرتا ہے اور میراث میں بھی مرنے کے بعد مال تقسیم ہوتا ہے، گو یا وصیت و میراث انسان کے مرنے کے بعد چھوڑے ہوئے مال سے تعلق رکھتے ہیں، بالفاظ دیگر ''وصیت'' انسان کا غیر کے حق میں کسی چیز کی وصیت کرنا ہے، جب کہ ''میراث'' اللہ تبارک وتعالیٰ کی طرف سے اپنے بندوں کے لئے وصیت ہے، يـوصيـكـم الله في اولادكم ، للذكر مثل حظ الانثيين.(النساء:١١)

وصیت و میراث کے احکام موت کے بعد جاری ہوتے ہیں، اوران دونوں کے نتیجہ میں چیزیں انسان کو بلاعوض مل جاتی ہیں، لیکن کچھ احکام میں وصیت و میراث دونوں مختلف ہیں، جیسے وصیت اختیاری ہے، آدمی کرنا چاہے تو کرے، اور وصیت کرنے کے بعد رجوع کرنا چاہے تو بھی اختیار ہے، جب کہ میراث اجباری ہے، قرآن وحدیث میں مقرر کردہ حصوں کے مطابق وارث ملکیت کا حقدار ہوگا۔

میراث کے مستحقین محدود ہیں اور وصیت میں آدمی جسے چاہتا ہے اس کے لئے کسی چیز کی وصیت کرسکتا ہے، قریب وبعید کی اس میں حد بندی نہیں ہے، اور وصیت میراث سے مقدم ہے، پہلے عمل وصیت پر ہوگا۔

(جواب نمبر:١،٢،٣) چوں کہ آج کل کچھ ممالک کے قوانین ایسے ہیں، جو اسلامی احکام سے متصادم ہے، اور وہاں لوگ ملکی قوانین کے مطابق تقسیم کرتے ہیں یا کرنے پر مجبور

ہوتے ہیں، اور بعض ملکوں میں یہ صورت حال ہے کہ بعض قوانین میں مسلمانوں کو اپنے مسائل میں اپنے احکام کے مطابق عمل کرنے کا اختیار ہے؛ لیکن کچھ ورثہ مال پر قابض ہوجاتے ہیں اور دوسروں کو محروم کردیتے ہیں، اور کبھی مورث بھی حین حیات اپنے ورثہ کی عادتوں سے واقف ہوجاتا ہے، تو اندازہ کرلیتا ہے کہ وہ میرے مرنے کے بعد دیگر ورثہ پر ظلم کرے گا۔

یہ ورثہ وصیت نہ کرنے کی صورت میں ملکی قانون میراث کا سہارا لے کر اسلامی قانون سے تلاعب کریں گے، اور اسے کھلونا بنائیں گے، اور میراث کے معتدل نظام کو تتر بتر کریں گے، اس لئے جن ممالک میں اسلامی احکام کے مطابق عمل کرنے کا اختیار نہ ہو؛ البتہ وصیت پر عمل کرنے کی اجازت ہو یا انسان کو معلوم ہے کہ میرے ورثہ میں فلاں وارث ظلم وزیادتی کرے گا اور بعضوں کا حق نہ دے گا تو ایسی صورت میں (تمام ورثہ کو موت کے بعد ملنے والے حصوں کے مطابق) وصیت نامہ لکھوانا واجب ہونا چاہئے۔

چنانچہ قرآن کریم میں حصص شرعیہ بیان کرنے کے بعد فرمایا: تلك حدود الله، ومن يطع الله ورسوله يدخله جنت تجرى من تحتها الانهار خلدين فيها، وذلك الفوز العظيم، ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده...... (النساء:۱۱۰)

آیت کریمہ میں اس کو حدود اللہ سے تعبیر کیا ہے اور مورث کو ملکی قوانین یا کسی وارث کے اخلاق وعادات سے یہ اندازہ ہے کہ میری موت کے بعد میراث اصول شرعیہ کے مطابق تقسیم نہ ہوگی، تو یہ آدمی ان وارثوں کو حصص شرعیہ کے مطابق وصیت نامہ لکھ دے تاکہ ''حدود اللہ'' کی حفاظت ہوجائے اور اس کے وارثین اس حدود سے تجاوزی کرنے والوں میں شمار نہ ہو۔

دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ وصیت نہ کرنے کی صورت میں مال موروث ملکی قانون کے

مطابق تقسیم ہوگا یا ظالم وارث قبضہ کرے گا تو دیگر ورثہ کو ان کے مقررہ حصص نہ ملنے کی وجہ سے ضرر ونقصان ہوگا، اور شریعت مطہرہ میں ضرر کو حتی المقدور اور حتی الوسع کم یا ختم کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ معروف فقہی قاعدہ ہے: الضرر یزال، الضرر یدفع بقدر الامکان. (قواعد الفقہ : قاعدہ نمبر، ۱۶۸، ۱۶۹، ص: ۸۸، ط: دارالکتاب دیوبند)

پھر وصیت جو ممنوع ہے اس کی علت بھی "اضرار للورثة" ہے، جس وصیت میں ورثہ کو ضرر ونقصان پہنچتا ہے، ایسی وصیت کرنے سے منع فرمایا۔

امام قرطبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "غیر مضار" ای یوصی بھا غیر مضار، ای غیر مدخل الضرر علی الورثة، ای لا ینبغي ان یوصی بدین لیس علیه لیضر بالورثة ولایقر بدَین، فالاضرار راجع الی الوصیة والدین ، لان المنع لحقوقھم لا لحق الله تعالیٰ. (الجامع لاحکام القرآن: سورۂ نساء، رقم الآیۃ: ۱۲، ص: ۷۱، ج: ۳، ط: دارالفکر بیروت، لبنان)

حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ "غیر مضار" کی تفسیر میں رقمطراز ہیں: ای لتکون وصیته علی العدل لا علی الاضرار والجور والحیف بان یحرم بعض الورثة اوینقصه او یزیده علی ما قدر الله له من الفریضة فمن سعی في ذلك کان کمن ضاد الله في حکمته وقسمته، ولھذا قال ابن ابي حاتم ...عن ابن عباس عن النبي صلی الله علیه وسلم قال: الاضرار في الوصیة من الکبائر. (تفسیر القرآن الکریم: سورة النساء، رقم الآیة: ۱۲، ص: ۶۰۱، ج: ۱، ط: دارالاشاعت دیوبند)

لہذا جن ممالک میں اسلام کا قانون میراث جاری نہیں ہے اور وصیت نہ کرنے کی صورت میں ملکی قانون کے مطابق ہی تقسیم ہوتا ہے، تو اس طرح کا وصیت نامہ لکھنا واجب ہونا چاہئے؛ تاکہ اس کے ورثہ ضرر سے محفوظ ہوجائیں۔

اور ایسا وصیت نامہ لکھنا لاوصیة لوارث کے مخالف نہ ہوگا

؛ کیوں کہ مقصد ورثہ کو ضرر پہنچانا نہیں ہے؛ بلکہ ان کو اسلام کے قانون میراث کے مطابق پہنچانا ہے،اس لئے کہ اس ممانعت میں وہ وصیت داخل ہوگی؛ جس میں کسی وارث کو اس کے حصہ شرعی سے زائد مال بذریعۂ وصیت دلانا ہو۔

(جواب نمبر:۴)اس کے لئے اکثر ملکوں کا دستور دیکھنا پڑے گا؛ تاکہ فیصلہ میں آسانی رہے؛ پھر بھی کچھ صورتیں درج ذیل ہیں:

(۱) پاور آف اٹارنی(۲)وِیل نامہ-وصیت نامہ ہر ایک وارث کے حصہ کے مطابق (۳)اوراس کے علاوہ کوئی صورت ہوتو وہ ہر ملک میں وہاں کےقواعد سے معلومات رکھنے والے واقف وکلاء (ایڈواکیٹ) سے مل کر قانون دریافت کرے اور مقامی مفتی حضرات سے رجوع کر کے مسئلہ دریافت کر لے۔

(جواب نمبر:۵)شریعت اسلامیہ نے میراث کے باب میں ایک قانون ہی بنادیا ہے: لایرث المسلم الکافر ولا الکافر المسلم. چنانچہ اس کی حکمت کی شرح بیان کرتے ہوئے حضرت مولانا مفتی محمد سعید صاحب دامت برکاتہم لکھتے ہیں: یہ قانون اس لئے نافذ کیا گیا ہے کہ مسلمان اور کافر میں مواسات ومودت اورغم خواری کا رشتہ ٹوٹ جائے ؛ کیوں کہ اس قسم کا اختلاط فساد دین کا باعث ہوتا ہے،مسلمان اورمشرک میں مناکحت کی ممانعت کی وجہ بھی قرآن کریم نے یہی بیان کی ہے،ارشاد پاک ہے:وہ دوزخ کی طرف دعوت دیتے ہیں۔(البقرہ:۲۲۱) یعنی مشرکین ومشرکات کے ساتھ اختلاط ومحبت جو مناکحت کا لازمی تقاضہ ہےشرک کی طرف رغبت کا باعث بنے گا،جس کا انجام دوزخ ہے، پس اس سے کلی اجتناب چاہئے۔(رحمۃ اللہ الواسعہ : بیوع ومعاملات ، باب:۵،وراثت کا بیان ،ص: ۶۵۶، ج:۴، ط: مکتبہ حجاز دیوبند)

سطور بالا میں عدم توارث بین اہل الملتین کا جو قانون ذکر کیا گیا ہے، وہ حدیث میں

بیان کیا گیا ہے، چنانچہ حضرت اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ لا یرث المسلم الکافر ولا الکافر المسلم کے الفاظ کے ساتھ حدیث مشہور ہے، اور یہ عدم توارث بین اہل الملتین کے باب میں صریح نص ہے۔

اسی طرح ایک اور حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جن اموال کے درمیان لوگوں نے تقسیم قانون اسلام آنے سے پہلے اپنے قانون کے مطابق کی ہے وہ نافذ ہوگی، اوراسی تقسیم کو باقی رکھا جائے گا، اورجن لوگوں کے یہاں تقسیم نہیں ہوئی ہے اورقانون اسلام آچکا تو اب وہ قدیم قوانین کے مطابق تقسیم نہ کریں؛ بلکہ اسی قانون اسلام کے مطابق تقسیم کریں۔

علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں: واحتجوا بما روي ابوداود باسناده عن ابن عباس رضی اللہ عنه؛ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كل قسم قسم في الجاهلية فهو على ما قسم، وكل قسم ادركه الاسلام فهو على ما قسم الاسلام... ومعناه ان كل قسمة وقعت قبل مجئ قانون الاسلام فهي نافذة، وكل قسمة لم تقع قبل مجئ قانون الاسلام فهي تقسم على قانون الاسلام. (اعلاء السنن: کتاب الفرائض، باب عدم التوارث بین المسلم والکافر، ص: ۳۲۶، ج: ۱۸، ط: ادارہ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراتشی)

چنانچہ جو ترکہ تقسیم ہوگا وہ اسلامی قانون کے مطابق ہوگا، لہذا کافر کسی مسلمان کا وارث نہ ہوگا اور نہ اس کا برعکس ہوسکے گا، اگرچہ کچھ حضرات نے اس کو اس طور بھی دلیل بنایا ہے کہ مورث کے مرنے کے بعد اس کا ایک کافر بیٹا اسلام لے آیا اور تقسیم میراث نہ ہوئی تھی تو اس کو بھی میراث میں داخل کردیا۔

اسی طرح مسلمان کافر کا وارث نہ ہوگا، اس پر ائمۂ صحابہ، تابعین سب متفق ہیں۔

علامہ عثمانی رحمہ اللہ علیہ لکھتے ہیں: قال الجصاص في "الاحكام" له: واختلف في ميراث المسلم من الكافر، فان الائمة من الصحابة متفقون على نفى التوارث بينهما ، وهو قول عامة التابعين وفقهاء الامصار.

اس اجماع کے پیش نظر مسلمان کافر کا وارث نہ ہوگا ، اسی کی طرف امام فرید الدین دہلوی نے اشارہ کیا ہے؛ چنانچہ وہ رقمطراز ہیں: ثم لاخلاف ان الكافر لايرث المسلمين بحال ، وكذلك المسلم لايرث الكافر في قول اكثر الصحابة رضى الله عنهم وهو مذهب الفقهاء ، وروي عن معاذ ومعاوية رضى الله عنهما انهما قالا: يرث الوارث المسلم الكافر. (الفتاوی التاتارخانیہ: کتاب الفرائض، الفصل الرابع والثلاثون فی توریث اہل الکفر، رقم المسئلہ :۳۳۵۳۴، ص:۳۹۵، ج:۲۰، مکتبہ زکریا دیوبند)

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم تحریر فرماتے ہیں:

" لايرث المسلم الكافر" عليه عمل الامة ، فلا يرث المسلم كافرا عند الائمة الاربعة وفقهاء الامصار؛ الا ما روى عن معاذ بن جبل ومعاوية رضى الله عنهما كانا يورثان المسلم من الكافر، من غير عكس . (تکملہ فتح الملہم: کتاب الفرائض، باب لا یرث المسلم الکافر، رقم الحدیث ۱۴۱۶، ص:۱۳، ۱۴، ج:۸، ط: المکتبہ الاشرفیہ دیوبند)

اس سلسلہ میں دوسرا بھی قول ہے توریث المسلم من الکافر کا، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، اس کے قائل حضرت معاذ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما ہیں، حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے بارے میں ابوالاسود الدیلی بیان کرتے ہیں کہ وہ یمن میں تھے، اس زمانہ میں کسی یہودی کا انتقال ہوگیا، اس کے اصول وفروع میں کوئی نہ تھا، اوراس کے اقرباء میں صرف ایک بھائی تھا، وہ بھی مسلمان ہو چکا تھا، لوگوں نے اس یہود کے بارے میں صورت واقعہ پیش کی اور حضرت معاذ رضی اللہ عنہ سے اس کے مال کے بارے میں پوچھا تو اس وقت حضرت معاذ

رضی اللہ عنہ نے یہ حدیث بیان کی: ان الاسلام یزید ولا ینقص اور یہ حدیث بیان کرنے کے بعد اس مسلمان بھائی کو اپنے یہودی بھائی کا وارث بنا دیا۔

ابن ابی شیبہ نے اس کی تخریج کی ہے: عن ابی الاسود الدیلی قال: کان معاذ بالیمن فارتفعوا الیه في یهودي مات وترك مسلما؛ فقال معاذ: انی سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول: ان الاسلام یزید ولاینقص فورّثه. (المصنف: کتاب الفرائض، باب من کان یورّث المسلم من الکافر، رقم الحدیث:۳۲۱۰۱، ص:۳۳۴، ج:۱۶، المجلس العلمی)

اسی طرح حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے بھی اپنی امارت کے زمانہ میں یہ فیصلہ کیا کہ مسلمان، یہودی اور نصرانی کا وارث ہوگا اور اس کے برعکس نہ ہوگا، اور یہ قانون لکھ کر انہوں نے زیاد کو بھیج دیا؛ تاکہ عمل میں لائیں، زیاد نے یہ حکم حضرت شریح قاضی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں بھیج دیا، تاکہ اس کے مطابق فیصلہ کریں، اگرچہ حضرت شریح اس کے قائل نہ تھے اور وہ یہ حکم ملنے سے پہلے اس کے خلاف فیصلہ کرتے تھے، لیکن جب یہ حکم انہیں موصول ہوا تو وہ اسی کے مطابق فیصلہ کرنے لگے؛ لیکن فیصلہ سے پہلے یہ کہتے تھے: هذا قضاء امیر المؤمنین. (اعلاء السنن: کتاب الفرائض، ص:۳۲۸، ج:۸، ط: ادارۃ القرآن کراتشی)

اسی فیصلہ کو سراہتے ہوئے عبداللہ بن معقل فرماتے ہیں: ما رأیت قضاء بعد قضاء اصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم احسن من قضاء قضی به معاویة في اهل الکتاب، قال: نرثهم ولایرثونا، کما یحل لنا النکاح فیهم ولایحل لهم النکاح فینا. (المصنف لابن ابی شیبہ: کتاب الفرائض، رقم الباب، ۸۸، رقم الحدیث :۳۲۱۰۲، ص:۳۳۴، ج:۱۶، ط: المجلس العلمی)

انہی صحابۂ کرام کے قول اور فیصلے کے بعد میں کچھ حضرات قائل رہے اور انہیں کے اقوال کو مدنظر رکھتے ہوئے یوروپین افتاء کونسل نے اپنے پانچویں سیمنار (منعقدہ ۳۰ محرم

الحرام-۳رصفر المظفر ۱۴۲۱ھ مطابق ۴-۷مئی ۲۰۰۰ء بمقام ڈبلن کلچرل سینٹر آئرلینڈ) میں درج ذیل فیصلہ دیا:

کونسل کی رائے یہ ہے کہ مسلمانوں کو ان کے غیر مسلم اقرباء کی میراث اور وصیت سے محروم نہ کیا جائے ، یہ صحیح حدیث: لایرث المسلم الکافر ولا الکافر المسلم کے خلاف نہیں ہے؛ کیوں کہ اس حدیث کو حربی کافر پر محمول کیا جا سکتا ہے۔

چنانچہ صدر الاسلام میں مسلمان اپنے غیر مسلم اقرباء کی میراث سے محروم نہیں ہوئے ، صحابۂ کرام میں سے حضرت معاذ بن جبل ،حضرت معاویہ بن ابی سفیان رضی اللہ عنہم اور تابعین میں سے سعید بن المسیب ،محمد بن الحنفیہ ،ابوجعفر باقر اور مسروق بن الاجدع کی بھی یہی رائے ہے، شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد ابن القیم نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے۔(اجتماعی فیصلے اور فتاوی : پانچواں سیمنار ۲۰۰۰ء،ص:۸۱،ط:آئی ،او،ایس، سینٹر فار عربک اینڈ اسلامک اسٹڈیز ، جامعہ نگر نئی دہلی)

اگر جزوی حالات میں کوئی ان صحابہ وتابعین مذکورین کے قول پر عمل کرنا چاہے تو گنجائش ہوسکتی ہے۔

(جواب نمبر:٦) یہ تقسیم آدمی اپنی زندگی میں کرنا چاہتا ہے؛لیکن ہر ایک وارث اس حصے کا مالک اس آدمی کی موت کے بعد ہوگا،تو یہ اصطلاح فقہ کے اعتبار سے من وجہ ہبہ ہے اور من وجہ تقسیم میراث ہے جو فقہی اعتبار سے وصیت ہے۔

اس طرح تقسیم میں علماء کے مابین اختلاف ہے،ایک قول کے مطابق تقسیم میراث کے اصول کے مطابق اولاد کے درمیان تقسیم کرے ، اس کے قائل حضرت عطاء ، شریح ، اسحاق اور احناف میں سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ ہیں ،دوسرا قول عدل وتسویہ کا ہے ، مذکر ومؤنث سب کو برابر دیا جائے ، رؤوس کے اعتبار سے ، اس کے قائل امام ابوحنیفہ، امام مالک

،امام شافعی اور ابن مبارک رحمۃ اللہ علیہم ہیں۔

پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ یہ آدمی (والد) ورثہ کو موت کے بعد جو کچھ ملنے والا ہے، اس کو اپنی زندگی میں استعجالاً دینا چاہتا ہے، لہذا یہ میراث ہے، اور دوسرے قول کی دلیل وہ احادیث ہیں، جن میں اولاد کے درمیان ہبہ میں عدل وتسویہ کا حکم دیا ہے۔

لیکن مورث کا خیال یہ ہے کہ اس کے مرنے کے بعد ورثہ کے درمیان تنازع اور جھگڑا نہ ہو، اس لئے ابھی حیات ہی میں تقسیم ہو جائے تو تقسیم میراث کے مطابق ہر ایک وارث کو اس کے حصے ملے، اس اعتبار سے تقسیم کرسکتا ہے۔

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم فرماتے ہیں:

قال العبد الضعيف عفا الله عنه: قد ثبت بما ذكرنا ان مذهب الجمهور في التسوية بين الذكر والانثى في حالة الحياة اقوى وارجح من حيث الدليل ولكن ربما يخطر بالبال ان هذا فيما قصد فيه الاب العطية والصلة، واما اذا أراد الرجل ان يقسم املاكه فيما بين اولاده في حياته لئلا يقع بينهم نزاع بعد موته فانه وان كان هبة في الاصطلاح الفقهي، ولكنه في الحقيقة والمقصود استعجال لما يكون بعد الموت، وحينئذ ينبغي ان يكون سبيله سبيل الميراث، فلو قسم رجل في مثل هذه الصورة للذكر مثل حظ الانثيين ،على قول الامام احمد ومحمد بن الحسن رحمهما الله تعالى؛ فالظاهر ان ذلك ليسع له ولم ار ذلك صريحا في كلام الفقهاء ، غير انه لا يبدو خارجا عن قواعدهم ، والله سبحانه وتعالىٰ اعلم .

(جواب نمبر: ۷، ۹) اگر کسی آدمی نے وارث کے لئے وصیت کی اور دوسرے ورثہ اس سے رضامند ہو گئے، یا اجنبی کے لئے زائد از ثلث کی وصیت کی اور تمام ورثہ نے رضامندی

اوراجازت کااظہار کیا،تواس اجازت ورضامندی کااعتبار مورث کی زندگی میں کیا جائے یااس کی موت کے بعد اعتبار ہوگا؟

یہ ممکن ہے کہ مورث کاورثہ پرکسی وجہ سے رعب ودبدبہ ہو، یااس کی زندگی میں رضامندی کااظہار نہ کیا جائےتو مورث تادم حیات ورثہ سے ناراض رہے گااور ہوسکتا ہے کہ اس کی وجہ سے دیگر کچھ اقرباء کےساتھ بھی عداوت ہوجائے جومورث سے زیادہ محبت کرتے ہوں،اب اگر یہ لوگ حین حیات اس رعب کی وجہ سے اجازت دے دیں تو ان کوضرورت ہوگی اس کے باوجود بھی اپنے حق سے دست بردار ہونا پڑے گا اور یہ اجازت بادل نخواستہ ہوگی۔

نیز انسان ایک حالت پر رہتا نہیں ہے، ہوسکتا ہے کہ جس وقت اجازت دی اس وقت وہ صاحب ثروت تھااور پھر جوحالات پیش آئے؛اس کی وجہ سے مورث کی موت سے پہلے ہی فقیر وتنگ دست ہوگیا،اب اجازت نہ دیتا تو اس کوزائد حصہ ملتا؛لیکن اب اس آدمی کے لئے ندامت کےسوااورکوئی راستہ نہ رہا۔

انہیں خطرات کو مدنظر رکھتے ہوئے جمہور علماء کا قول یہ ہے کہ اگر یہ ورثہ مورث کی حیات میں اجازت دیں توجب چاہیں انہیں رجوع کا حق رہے گااورمورث کی موت کے بعد اجازت دیدی تو اب یہ وصیت نافذ ہوجائے گی۔

کیوں کہ مورث کی موت کے بعداب ان کواپنا حق وصول کرنے میں کوئی مانع یاکسی کا رعب ودبدبہ حائل نہیں ہے،اب یہ اجازت دیں تو یہ ان کی حقیقی رضامندی سمجھی جائے گی۔

بلکہ مورث کی حیات میں دی ہوئی اجازت بھی اجازت نہیں ہے،اس لئے کہ وصیت کانفاذ تو مورث کی موت کے بعد ہوتا ہے،اور ورثہ کاحق بھی مورث کی موت کے بعد متعلق ہوگا،لہذاورثہ کی ابھی اجازت یہ قبل از وقت ہے،اسی لئے امام نووی رحمۃ اللہ علیہ بھی فرماتے ہیں:ورثہ کی اجازت وردّ کااعتبار موصی کی حیات میں نہ ہوگا۔

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: واحتجوا من جهة المعنى بان المنع (لاوصية لوارث) في الاصل لحق الورثة فاذا اجازوه لم يمتنع واختلفوا بعد ذلك في وقت الاجازة فالجمهور على انهم ان اجازوا في حياة الموصى كان لهم الرجوع متى شاؤوا، وان اجازوا بعده نفذ، ....واستثنى بعضهم ما اذا كان المجيز في عائلة الموصى ، وخشى من امتناعه انقطاع معروفه عنه لو عاش فان لمثل هذا الرجوع . (فتح الباری: کتاب الوصایا، باب لاوصیۃ لوارث، رقم الحدیث، ۲۷۴۷، ص: ۲۵، ج: ٦، ط: دارالفکر بیروت، لبنان)

ڈاکٹر محمد زحیلی رقمطراز ہیں: قال الجمهور اذا كانت الوصية لوارث فتكون موقوفة على اجازة الورثة ولكنهم اختلفوا في الوقت المعتبر في الاجازة لتنفيذ الوصية على قولين:

(١) قال اصحاب المذاهب الاربعة: لا نعتبر الاجازة الا بعد موت الموصى لان الوصية لاتنفذ ولاتلزم، ولا تنتقل فيها الملكية الا بعد الموت، ولا يثبت الحق للورثة في الرد او الاجازة الا بعد الموت فان اجازوا قبل الموت فالاجازة في غير محلها، ومن غير مالكها، فلا نعتبر ملزمة لهم ويحق لهم الرجوع متى شائوا، ولما يعترى الاجازة قبل موت الموصى من ضغط ادبي من الموصى فلا تقبل.

(٢) وقال بعض الفقهاء كالزهري وربيعة والحسن والاوزاعي وابن ابي ليلى: تصح الاجارة اذا وقعت قبل الموت او بعده، فان اجازوا فلا يحق لهم الرجوع مطلقا، لانهم رضوا باسقاط حقهم سلفاً، كما لو رضي المشتري بالعيب في المبيع، واسقط الشريك حقه بالشفعة قبل ثبوتها فالاسقاط فيه معنى التمليك كالاجارة.

ويبدو ترجيح قول الجمهور لان ذلك اسقاط لحق قبل ان يثبت فلا

يـقبـل، ولان الـمـوت قـد يتأخر كثيرا ولان الوارث لايستطيع ان يقدر الظروف والاحوال بدقة الا بعد الموت. (الفرائض والمواریث والوصایا:القسم الثانی فی الوصیۃ،المبحث الثانی:الموصی لہ،الشرط الرابع الموصی لہ غیر وارث،ص:۴۴۵،۴۴۶،ط:دارالکلم الطیب دمشق بیروت)

درمختار میں ہے:ولا تـعتبـر اجـازتهـم حال حياته اصلا بل بعد وفاته ، وهم كبـار ، يـعني يعتبر كونه وارثا اوغير وارث وقت الموت لا وقت الوصية. (کتاب الوصایا:ص:۶۵۱،ج:۶،ط:دارالفکر)

(جواب نمبر:۸) یہ ایک فطری چیز ہے کہ انسان یہ سوچے کہ میری بیوی میری موت کے بعد بے سہارا نہ رہے، اور دوسرا کوئی وارث بھی نہیں ہے، اس لئے یہ فکر زیادہ ہی دامن گیر ہوگی ،لیکن ایسی صورت میں جب کہ دوسرا کوئی وارث ہی نہ ہو، وصیت کی بھی ضرورت نہیں ہے، بغیر وصیت کے بھی علمائے متأخرین کے یہاں پورا مال ملے گا جیسا کہ معین الفرائض میں ہے:

اگر مذکورہ بالا (۱۱) مستحقین میں سے کوئی بھی موجود نہ ہوتو پھر عام کتب فقہیہ میں لکھا گیا ہے کہ میت کا ترکہ بیت المال کو دیا جائے ؛مگر متأخرین علمائے کرام نے جب دیکھا کہ فی زمانناکوئی شرعی بیت المال موجود نہیں ہے اور نہ اس قسم کے اموال کو وہ شرعی مصارف میں صرف کرتے ہیں، اس لئے اگر زوجین میں سے کوئی موجود ہواوران کے حصے سے باقی ماندہ مال کے لئے مستحقین مذکورۂ بالا میں سے کوئی موجود نہ ہوتو وہ باقی ماندہ حصہ بھی اسی (احد الزوجین) کو دیا جائے گا۔ (ورثاءاوران کی قسمیں،ص:۱۴،ط:جامعہ حسینیہ رانڈیر،سورت)

اور اگر وصیت کی راہ سے بیوی کو اس کے حصہ سے زائد دینا چاہے تو بھی دے سکتا ہے، اس لئے کہ وصیت وہ ممنوع ہے جو کسی وارث کو نقصان کرنے والی ہو، اور یہاں کوئی مزاحم وارث ہے ہی نہیں، لہذا کوئی مزاحمت بھی نہ ہوگی ، درمختار میں ہے:حتـى لو اوصـى

لـزوجتـه او هـي لـه ولـم تـكـن ثمة وارث آخـر تصح الوصية. (کتاب الوصایا،ص: ۶۵۶،ج:۶،ط:دارالفکر)

اوراگرشوہر لاولد ہے،اورورثہ میں اس کے بھائی وغیرہ ہیں؛جن سے یہ توقع نہیں ہے کہ وہ اس کی بیوی کی دیکھ بھال کریں گے یااس کوکچھ نان ونفقہ دیں گے،لہذا یہ اپنی زوجہ کے لئے وصیت کرنا چاہتا ہے؛تاکہ وہ بے سہارا نہ رہے،تو اس کا حکم سوال نمبر۷ اور ۹ میں مذکور ہے۔

خلاصۂ بحث

(۱) واجب ہونا چاہئے۔

(۲) خلاف نہیں ہے۔

(۳) وہ وصیت اس ممانعت کے دائرہ میں نہ آئے گی،جس کا مقصد تمام ورثہ کوان کا حصہ شرعیہ پورے طور پر دلانا ہو۔

(۴) جواب نمبر چار(۴) میں مذکور ہے۔

(۵) مسلمان اس قانون سے فائدہ نہ اٹھائے۔

(۶) یہ صورت معتبر ہے۔

(۷) اس رضامندی اوراجازت کا اعتبار مورث کی موت کے بعد ہوگا،مورث کی حیات میں دی ہوئی اجازت کا اعتبار نہ ہوگا۔

(۸) جواب نمبر آٹھ(۸) میں مذکور ہے۔

(۹) اس کی تفصیل جواب نمبر سات(۷) میں مذکور ہے۔

❖❖❖

دارالعلوم ماٹلی والا
کی
فقھی خدمات

جلد(دوم)

تفصیلات

نام کتاب: دارالعلوم ماٹلی والا کی فقہی خدمات

مقالہ نگار : حضرت مولانا ابوالحسن علی صاحبؒ

(سابق شیخ الحدیث دارالعلوم ماٹلی والا)

حضرت مولانا مفتی احمد صاحب دیولوی

(سابق استاذ حدیث ومفتی دارالعلوم ماٹلی والا)

حضرت مولانا مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی صاحب

(مہتمم دارالعلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا، بھروچ، گجرات)

سن طباعت: مئی ۲۰۱۵ء مطابق شعبان المعظم ۱۴۳۶ھ (طباعت اول)

تعداد : ۱۰۰۰

قیمت : 200

ملنے کا پتہ

مکتبہ: ابوبکر ربیع بن صبیح بصری ثم بھروچیؒ

دارالعلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا، عیدگاہ روڈ، بھروچ

گجرات، انڈیا۔ ۳۹۲۰۰۱

فہرست مقالات جلد(دوم)

سوال نامہ:

موجودہ کرنسی کی شرعی حیثیت

انسان کو اپنی بہت سی ضروریات دوسروں سے حاصل کرنی پڑتی ہے، مثلاً کسی کے پاس اجناس ہیں کپڑے نہیں ہیں، اور کسی کو کپڑے میسر ہیں لیکن فرنیچر کی ضرورت ہے، ایسی صورت میں اشیاء کے حصول کا ایک طریقہ یہ ہوسکتا ہے کہ لوگ گیہوں کے تھیلے لے کر بازار میں جائیں اوراس کے بدلے چندگز کپڑے خرید کر لے آئیں، لیکن اس میں ایک دشواری تو یہ ہے کہ انسان کو اپنی معمولی ضروریات کے لئے بھی اچھا خاصا بوجھ اٹھا کر ایک جگہ سے دوسری جگہ جانا پڑے گا، دوسرے کپڑے کے ایسے تاجر کو تلاش کرنا ہوگا جس کو گیہوں کی ضرورت بھی ہو، چنانچہ قدیم زمانہ میں اشیاء کے تبادلہ کا یہی طریقہ مروج تھا؛ مگر اس کی دشواری کو دیکھتے ہوئے بتدریج مختلف مرحلوں میں سونے اور چاندی کے سکے مروج ہوئے، یہ حمل ونقل کے اعتبار سے بھی آسان تھے اور ان کے ذریعہ بازار سے کوئی بھی چیز حاصل کی جاسکتی تھی، چنانچہ رسول اللہ ﷺ کی بعثت کے وقت بھی روم میں سونے کے سکے دینار کے نام سے اور ایران میں چاندی کے سکے درہم کے نام سے مروج تھے، اور عرب میں یہ دونوں سکے چلا کرتے تھے۔

رسول اللہ ﷺ نے ان ہی سکوں کو برقرار رکھا اور زکوۃ، دیت اور مختلف چیزوں کے لئے ان ہی کو معیار قرار دیا، اسی لئے ان کو فقہاء ''ثمن خلقی'' کہتے ہیں، سونے اور چاندی کی قیمتوں میں ایک حد تک استحکام تھا؛ اس لئے طویل عرصہ تک ان کو کرنسی کی حیثیت حاصل رہی ، پھر آہستہ آہستہ ان کی جگہ کاغذی نوٹوں نے لے لی، ان نوٹوں کی قدر میں استحکام نہیں پایا

جاتا اور کبھی کبھی اچھال اور زیادہ تر انحطاط پایا جاتا ہے، مثلا: اگر آج سے دس سال پہلے دس ہزار روپے میں دس تولہ سونا خرید کرنے کی صلاحیت تھی، تو آج دس ہزار میں ایک تولہ بھی خرید نہیں کیا جاسکتا ہے، ایسی صورت میں مؤخر مطالبات کی ادائیگی کے وقت بعض اوقات روپے کی قدر میں بہت زیادہ فرق واقع ہوجاتا ہے، اگر بعینہ وہی مقدار ادا کی جائے تو صاحب حق کے ساتھ ناانصافی معلوم ہوتی ہے اور اگر موجودہ قدر کے لحاظ سے زیادہ رقم دی جائے تو سود کا شبہ پیدا ہوتا ہے۔

اس مسئلہ کی بنیاد اس بات پر بھی ہے کہ ان کاغذی نوٹوں اور معدنی سکوں کی حیثیت بجائے خود ثمن کی ہے یا وہ وثیقۂ ثمن کا درجہ رکھتا ہے اور اگر اس کی حیثیت وثیقۂ ثمن کی ہے تو اس کی حقیقی قدر متعین کرنے کے لئے پیمانہ کیا ہوگا؟ سونا چاندی معیاری ہوگا یا ماہرین معاشیات کی طرف سے مقرر کردہ اندازہ پر مبنی اشاریہ؟

اس پس منظر میں دوسرے فقہی سمینار منعقدہ ۸ تا ۱۱/ دسمبر ۱۹۸۹ء میں حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ نے کچھ سوالات اہل علم کی خدمت میں پیش کئے تھے؛ چنانچہ کرنسی سے متعلق بعض امور میں سیمینار فیصلہ اور نتیجہ تک پہنچا؛ لیکن دو سوالات وہ تھے جن کے بارے میں فیصلہ نہیں ہوسکا اور طے پایا کہ آئندہ ان پر بحث کی جائے، وہ سوالات حسب ذیل ہیں:

(۱) کاغذی نوٹوں کی اپنی ذاتی کوئی قیمت نہیں ہوتی اور افراط زر کی صورت میں اس کی قوت خرید تیزی سے گرجاتی ہے، کیا اس صورت حال کی وجہ سے شرعا یہ صحیح ہوگا کہ دیون یعنی مؤخر مطالبوں مثلا قرض، مہر، پنشن، ادھار خریداری کی رقم اور وقت پر ادا نہ ہونے والی تنخواہوں کی ادائیگی کو قیمتوں کے اشاریہ سے وابستہ کردیا جائے، اور کیا ایسے کسی اشاریہ کی ترتیب اور اس کے ذریعہ ادائیگیوں میں انضباط ممکن بھی ہے اور کیا

یہ کہنا صحیح ہے کہ عامۃ الناس کے درمیان ادائیگیوں کے لئے ایسے معیار مقرر کرنا جن کی بنیاد دقیق فنی اصولوں پر ہو، باہمی مستقل تنازعہ کا موجوب ہوگا، نیز یہ کہ اس طرح سوروپے کے بدلے پانچ سوروپے کی ادائیگی باب ربا کو کھولنے کا ذریعہ بنے گی؟

(۲) کیا یہ جائز ہوگا کہ نوٹوں کی شکل میں قرض دیتے وقت یا مہر کے تقرر کے وقت یا ادھار فروختگی کے وقت طرفین واجب الاداءنوٹ کی مالیت سونے یا چاندی میں طے کرلیں اور بوقت ادائیگی اسی قدر سونے یا چاندی کی قیمت کے مساوی نوٹوں کی ادائیگی عمل میں آئے؟

آپ سے درخواست ہے کہ اس سلسلہ میں اپنے تحقیقی جوابات سے سرفراز فرمائیں۔

❖❖❖

نوٹ کی شرعی حیثیت اور اس کے احکام

از:۔شیخ الحدیث حضرت مولانا ابوالحسن علی صاحب

نوٹ بلا شبہ اپنے ابتدائی دور میں قانوناً اور رواجاً حوالہ اور سند کی حیثیت رکھتا تھا، اسی وجہ سے علماء سلف نے اپنے اپنے فتاویٰ اور تحریرات میں اس کو سند اور حوالہ ہی قرار دیا ہے، اور اسی لحاظ سے مسائل کا استخراج بھی کیا ہے، مگر جیسے جیسے حالات بدلتے گئے، عرف ورواج بھی بدلتے گئے اور اب نوٹ عرف ورواج میں سند وحوالہ نہیں سمجھے جاتے ہیں اور نہ حکومتوں ہی کا معاملہ اب اس کے ساتھ حوالہ اور سند کا رہا، گو اب بھی اس قسم کی عبارت لکھی ہوئی ہوتی ہے کہ حکومت اس نوٹ کے حامل کو اس کی مقدار میں روپیہ یا درہم ودینار یا پاونڈ وڈالر ادا کرنے کی ذمہ دار ہے، لیکن اب یہ عبارت بھی بیکار ہی ہو کر رہ گئی ہے، کیونکہ اب کوئی بھی حکومت اس نوٹ کے عوض سونے یا چاندی کے اصل سکّے یا سونے کی وہ مقدار ادا کرنے کو تیار نہیں، اور یہ بات اب واضح ہو چلی ہے بلکہ موجودہ دور میں اب اس کی حیثیت مستقل ثمن کی ہو چکی ہے اور کاغذی نوٹ اب درہم ودینار کی جگہ لے چکا ہے اور یہ ایک بین الاقوامی عرف بن چکا ہے، اور شریعت میں عرف عام کا اعتبار کیا گیا ہے، چنانچہ شریعت کا یہ اصول: ما ثبت بالعرف کما ثبت بالنص مشہور ومعمول ہے، اس لئے میری رائے ہے کہ موجودہ کرنسی نوٹ کو درہم ودینار کی جگہ ثمن قرار دینا چاہئے۔

چنانچہ مہر اور قرض وغیرہ کی ادائیگی میں نوٹ پر درج شدہ قیمت ہی کا اعتبار ہوگا اور آج کے علماء معاشیات کی مفروضہ اصطلاح یعنی کرنسی کی حقیقی قیمت جس کو اشاریہ سے مربوط کر کے تخمینی طور پر طے کر لیا جاتا ہے، شرعاً اس کا اعتبار نہیں ہوگا؛ بلکہ آج کی کرنسی تمام

معاملات مثلاً سود جاری ہونے، زکوۃ واجب ہونے، بیع سلم، مضاربت اور شرکت وغیرہ کے رأس المال بننے میں نقدین ہی کی طرح ہوگی، اور جس طرح کہ نقدین یعنی درہم ودینار کی قیمت کے بڑھنے اور گھٹنے کا شرعاً اعتبار نہیں کیا جاتا ہے، اسی طرح کرنسی نوٹ کے افراط زر اور تفریط زر کے وقت قیمتوں میں کمی بیشی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اور مہر ہو یا قرض اس کی ادائیگی میں مقدار معینہ کی ادائیگی ہی کو کافی قرار دیا جائے گا، اس لئے کہ قرض کی ادائیگی میں قرآن وحدیث کی روشنی میں تمام فقہاء کرام کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ مقدار میں قطعی مثلیت اور برابری ہونا ضروری ہے، اٹکل اور اندازہ سے واپس کرنا جائز نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر ایک شخص نے ۵ کیلو گیہوں بطور قرض لیا اور واپسی کے لئے یہ شرط لگائی کہ اندازہ کے ساتھ بغیر ناپ وزن کے ۵ کیلو گیہوں واپس کروں گا تو قرض کا یہ معاملہ قطعاً ناجائز ہوگا، اس لئے کہ گیہوں اموال ربویہ میں سے ہے اور اموال ربویہ میں اندازہ اور تخمین سے واپس کرنا جائز نہیں ہے، چنانچہ اسی وجہ سے احادیث میں بیع مزابنہ کو حرام قرار دیا گیا ہے، یعنی درخت پر لگے ہوئے کھجور کو ٹوٹے ہوئے کھجور کے بدلہ میں بیچنا ناجائز ہے اور اس کی صرف یہی وجہ ہے کہ درخت پر لگی ہوئی کھجور کے وزن کو معلوم کرنے کا طریقہ اندازہ اور تخمین پر مبنی ہے گو کہ وہ اندازہ کبھی کبھی بالکل صحیح ہو جاتا ہے؛ لیکن پھر بھی حضور ﷺ نے بیع مزابنہ کو مطلقاً حرام قرار دیا ہے، اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اموال ربویہ میں بعض کو بعض کے ساتھ تبادلہ کا طریقہ صرف یہی ہے کہ مقدار میں برابری اور مثلیت موجود ہو۔

اور جو حضرات قرضوں کو قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ مربوط کرتے ہیں ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ قرض خواہ کو قرض کے برابر ہی روپیہ نہ ملے بلکہ قیمتوں کے اشاریہ میں اشیاء کی قیمت میں جس تناسب سے اضافہ ہوا ہے اسی تناسب سے قرض میں اضافہ کر کے واپس کیا جائے ورنہ قرض خواہ کا نقصان ہوگا، مثال کے طور پر اگر ایک شخص نے ایک ہزار روپیہ کسی

سے قرض لیا اور قرض کی واپسی کے وقت قیمتوں کے اشاریہ میں اگر ۱۰ فی صد کے حساب سے اضافہ ہو چکا ہے تو اب قرض دار بھی قرض خواہ کو قرض میں ۱۰ فی صد اضافہ کر کے گیارہ سو روپئے واپس کرے۔

قرض کے قیمتوں میں اشاریہ سے ربط و تعلق کے جواز کے قائلین کہتے ہیں کہ یہ زیادتی جو قرضدار قرض خواہ کو واپس کر رہا ہے یہ حقیقی زیادتی نہیں ہے بلکہ وہ اسی مالیت کو واپس کر رہا ہے جو قرضدار نے قرض خواہ سے لیا تھا، اس لئے کہ ایک ہزار روپئے کی قوت خرید وفروخت قرض لیتے وقت زیادہ تھی اور قرض کی واپسی کے وقت قوت خرید ۱۰ فی صد کم ہوگئی تو اب اگر اسی صورت میں اس نے اس کو وہ پوری مالیت واپس نہیں کی جو اس نے قرض لیا تھا بلکہ وہ قرض کی مالیت کو کم کر کے واپس کر رہا ہے؛ لیکن اگر قرضدار پر یہ لازم کر دیا جائے کہ وہ ایک ہزار کے بجائے گیارہ سو روپئے واپس کرے تو یہ گیارہ سو روپئے اس کی کل مالیت ہوگی، اس لئے کہ گیارہ سو روپئے کی مالیت قرض کی واپسی کے وقت بعینہ وہی مالیت ہے جو قرض لیتے وقت ایک ہزار کی تھی؛ لہذا یہ سو روپئے کی زیادتی اسی نقصان کی تلافی ہے جو نوٹ کی قیمت میں کمی کی صورت میں واقع ہوئی ہے اور اس سو روپئے کی زیادتی سے قرض کی مالیت میں کوئی زیادتی نہیں ہوئی ہے، اس لئے اس زیادتی کو سود کہہ کر حرام نہیں کہہ سکتے ہیں، لیکن غور کرنے سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ اس زیادتی کو زائد قرار دینا شرعی حیثیت سے کسی طرح بھی درست نہیں ہے، اس لئے کہ شریعت میں قرضوں میں مقدار کے اندر مثلیت یعنی برابری ضروری ہے، اور قرضدار پر اسی مقدار میں قرض کی واپسی ضروری ہے، جو اس نے قرض خواہ سے لیا ہے اور اسی مقدار میں مساوات کا مطلب ہے ناپ وزن اور عدد میں مثلیت اور برابری؛ نہ کہ قیمت اور مالیت میں مساوات ومثلیت، مثال کے طور پر دیکھئے

کہ اگر زید عمر سے دو کیلو گیہوں بطور قرض لیتا ہے اور مان لیجئے کہ قرض لیتے وقت دو کیلو گیہوں کی قیمت ۶ روپئے تھی اور جب زید عمر کو دو کیلو گیہوں واپس کر رہا ہے تو اس وقت دو کیلو گیہوں کی قیمت کم ہو کر ۳ روپئے ہوگئی تو اب زید عمر کو وہی دو کیلو گیہوں واپس کرے گا زیادہ نہیں دے گا، حالانکہ دو کیلو گیہوں کی مالیت اور قیمت کم ہو کر صرف ۳ روپئے ہوگئی ہے۔ یہاں فقہاء میں سے کوئی بھی یہ نہیں کہتا ہے کہ اس صورت میں صرف دو کیلو گیہوں واپس کرنا قرض خواہ پر ظلم ہوگا، لہذا گیہوں کی قیمت میں جتنی کمی ہوئی ہے اسی حساب سے گیہوں اضافہ کر کے واپس کرنا چاہئے، یعنی دو کیلو گیہوں کے بجائے چار کیلو گیہوں واپس کرنا چاہئے، اس لئے کہ واپسی کے وقت چار کیلو گیہوں کی مالیت اب وہی ہے جو قرض لیتے وقت دو کیلو گیہوں کی قیمت و مالیت تھی۔

ظاہر ہے قرض میں اس طرح کی زیادتی ربوی کو مستلزم ہے، جو حرام ہے اور ربا کو حلال قرار دینے کی کوئی بھی جرأت نہیں کر سکتا ہے۔

بہر حال اوپر کی مثال سے یہ بات واضح ہوگئی کہ قرض میں جو مثلیت اور برابری شریعت اور عرف میں معتبر ہے وہ مقدار میں برابری ہے نہ کہ قیمت اور مالیت میں۔

اس سلسلے میں بخاری اور مسلم کی اس حدیث سے بھی استدلال کیا جا سکتا ہے جس کو ابو سعید خدریؓ اور ابو ہریرہؓ نے روایت کیا ہے کہ حضور ﷺ نے ایک آدمی کو خیبر کا عامل بنا کر وہاں زکوۃ، عشر وغیرہ وصول کرنے کے لئے بھیجا، وہ آدمی جب واپس آیا تو اس نے آپ ﷺ کی خدمت میں عمدہ قسم کی کھجور پیش کیا، حضور ﷺ نے دیکھ کر سوال کیا کہ کیا خیبر کی تمام کھجوریں ایسی ہی ہوتی ہیں؟ تو انہوں نے جواب دیا: نہیں؛ بلکہ ہم نے اس عمدہ کھجور کے ایک صاع کو گھٹیا کھجور کے دو صاع کے بدلے میں، اور دو صاع عمدہ کھجور کو تین صاع گھٹیا

کھجور کے بدلے میں تبدیل کرلیا ہے،تو حضور ﷺ نے فرمایا: ایسا نہ کرو بلکہ تمام کھجور یعنی ملی جلی کھجور کو پہلے درہم ودینار کے عوض میں فروخت کرلو اور پھر ان دراہم سے عمدہ کھجور خریدلو۔ (بخاری:۱/۲۹۳،مسلم:۲۶)

بعض روایت میں آپ ﷺ نے اس کو صاف طور سے ربا قرار دیا ہے اور پھر منع فرمایا ہے،اس قسم کی روایتیں کثرت سے مروی ہیں جس سے یہ بات واضح ہورہی ہے کہ اموال ربویہ کے تبادلہ وغیرہ میں جو تماثل اور مساوات شرعًا مطلوب ہے وہ مقدار میں تماثل ہے نہ کہ قیمت اور مالیت میں، کیونکہ یہاں آپ نے اس کھجور کو جو عمدہ قسم کی تھی جمیع یعنی مخلوط کھجور کے ساتھ تبادلہ میں وزن کی برابری کا لحاظ فرمایا اور اس میں عمدہ اور گھٹیا ہونے کا اعتبار نہیں کیا۔

اس حدیث کے علاوہ یہاں اس حدیث کو پیش کیا جاسکتا ہے جو تقریباً تمام ہی حدیث کی کتابوں میں موجود ہے، میں یہاں اس حدیث کا صرف ترجمہ ہی پیش کرتا ہوں،آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''درہم کی بیع درہم کے ساتھ اور دینار کی بیع دینار کے ساتھ برابر کر کے کرو،اس میں کمی زیادتی نہیں ہے''۔

اسی طرح قرض میں بھی خاص طور پر مثلیت اور برابری کی شرط کو ابوداود شریف کی مندرجہ ذیل حدیث واضح طور پر ثابت کرتی ہے،حدیث درج ذیل ہے:

حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا: میں مقام بقیع میں اونٹ بیچا کرتا تھا تو کبھی دیناروں کے ذریعہ بھاؤ کر کے اونٹ بیچتا اور بجائے دینار کے مشتری سے درہم لے لیتا اور کبھی دراہم کے ذریعہ قیمت طے کر کے ان دراہم کے بدلے مشتری سے دینار حاصل کرلیتا تھا،اسی طرح ادا کرتے وقت بھی دراہم کے بدلے دینار اور دینار کے بدلے دراہم ادا کرتا، پھر میں ایک مرتبہ حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا، اس وقت آپ ﷺ حضرت حفصہؓ کے گھر پر

تھے تو میں نے حضور ﷺ سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! ذرا ٹھہریئے؛ میرا ایک سوال ہے اور وہ یہ کہ میں مقام بقیع میں اونٹ بیچتا ہوں تو کبھی دیناروں کے ذریعہ بیچتا ہوں اور اس کے بدلے دراہم وصول کرتا ہوں اور کبھی دراہم کے ساتھ بیع کر کے اس کے بدلے دینار حاصل کرتا ہوں اور ادا کرتے وقت بھی دراہم کے بدلے دینار اور دیناروں کے بدلے دراہم ادا کرتا ہوں تو حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''اس طرح معاملہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے بشرطیکہ اسی دن کے بھاؤ کے برابر لو اور تم دونوں یعنی بائع اور مشتری کے درمیان اس حالت میں جدائیگی عمل میں آئے کہ تمہارے درمیان کوئی لین دین باقی نہ رہے''۔ (سنن ابوداود: کتاب البیع، ۲/۱۳۰)

اس حدیث میں حضور ﷺ نے ابن عمرؓ کے لئے اس بات کو جائز رکھا ہے کہ جب بیع دینار کے ذریعہ ہو اور اس کی جگہ درہم وصول کر لیا جائے تو ادائیگی کے دن جو اس کی قیمت ہو اسی قیمت کے برابر درہم لیا جائے اور جس دن دینار ذمہ میں واجب ہوا ہو اس دن کی قیمت کا اعتبار نہ کیا جائے، اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ دینار کی ادائیگی کے دن کی قیمت کا اعتبار ہے اور جس دن وہ ذمہ میں واجب ہوا تھا اس دن کی قیمت کا بالکل اعتبار نہیں ہے، اب اگر قرضوں میں قیمت کے اعتبار سے مثلیت اور برابری معتبر ہوتی تو ان کے ذمہ دینار کی وہ قیمت واجب ہونی چاہئے جو قیمت ذمہ میں واجب ہونے کے دن تھی۔

دوسری بات یہ بھی یہاں قابل غور ہے کہ اگر قرضوں وغیرہ کو قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ مربوط کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ قرض کی ادائیگی میں واقعی مثلیت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، بلکہ ایک تخمینی مثلیت پر اس کی بنیاد قائم کی جائے گی، اس لئے کہ اشیاء کی قیمتوں میں زیادتی اور کمی کا جو حساب نکالا جاتا ہے وہ محض تقریبی اور تخمینی ہی ہوتا ہے اور یہ بات قیمتوں کے اشاریہ کو وضع کرنے کا جو طریقہ معاشیین کے یہاں رائج ہے اور کرنسی کی قیمت کی

تعیین میں جو طریقہ مستعمل ہے اس پر غور کرنے سے واضح ہوجاتی ہے اور اس کی جانکاری حاصل کرنے کے لئے علمائے معاشیین کی کتابوں کا مطالعہ ضروری ہے اور اس وقت یہاں اس بحث میں جانے کی ضرورت نہیں ہے۔

بہرحال دیون یعنی مؤخر مطالبوں میں جیسے قرض، مہر، پنشن اور ادھار خریداری کی رقم کی ادائیگی کو قیمتوں کے اشاریہ سے متعلق کرنا نہ تو شرعا جائز ہے اور نہ قیمتوں کے ذریعہ ادائیگی کے لئے کوئی منضبط و متیقن قاعدہ ہے، اور جو دقیق فنی قاعدے اس سلسلے میں بیان کئے جاتے ہیں وہ عوام الناس کے فہم وادراک سے بالاتر ہیں، جس کی وجہ سے عوام الناس کے درمیان قرض کی ادائیگی کے لئے قیمتوں کے اشاریہ کو معیار قرار دینا ایک مستقل تنازع کا سبب بھی بن جائے گا، اس کے علاوہ اس طریقہ کار سے سود کا دروازہ بھی کھل جائے گا؛ لہذا شرعی نقطہ نظر سے قیمتوں کے اشاریہ کا اعتبار کرنا کسی طرح بھی جائز قرار نہیں دیا جاسکتا ہے۔

اب رہی یہ صورت کہ نوٹ قرض دیتے وقت یا مہر کے تقرر کے وقت یا ادھار فروختگی کی صورت میں طرفین واجب الاداء نوٹ کی مالیت سونے یا چاندی میں طے کرلیں اور ادائیگی کے وقت اسی قدر سونے یا چاندی کی قیمت کے مساوی نوٹ ادا کرنے پر معاملہ طے کرلیں تو یہ صورت بھی شرعًا جائز نہیں ہوسکتی ہے، کیونکہ اس میں نقدین کے اندر ربا النسیئہ کی صورت لازم آتی ہے جو حرام ہے اور اس حدیث کے خلاف ہے جس کو امام مسلم نے حضرت عبادہ بن صامتؓ سے روایت کیا ہے، فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''سونے کو سونے کے بدلے میں اور چاندی کو چاندی کے بدلے، گیہوں کو گیہوں کے بدلے میں، جَو کو جَو کے بدلے، کھجور کو کھجور کے بدلے میں اور نمک کو نمک کے بدلہ میں برابر کرکے ہاتھ در ہاتھ بیچو، ہاں اگر جنس بدل جائے تو پھر جس طرح چاہو فروخت کرو بشرطیکہ ہاتھ در ہاتھ ہو یعنی نقد ہو ادھار نہ ہو''۔ (مسلم:۲/۲۵)

اس حدیث سے مذکورہ بالا صورت کا عدم جواز ثابت ہورہا ہے کیونکہ اس میں نقد کا معاملہ نہیں بلکہ ادھار کا معاملہ ہے،اس کے علاوہ ان صورتوں میں بیع الدین بالدین کی صورت بھی لازم آرہی ہے، جوممنوع ہے۔

البتہ یہاں ایک اور بات قابل غور ہے اور وہ یہ کہ کیا اجیر کی اجرتوں کو قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ منسلک کرنا جائز ہے یا نا جائز ہے؟ غور کرنے سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ اجرت جب تک قرض نہ بن جائے تب تک تو اس کا حکم بھی وہی ہوگا جو قرضوں کے اشاریہ سے ربط کا حکم ہے،اوراس کی تفصیل اس طرح کی جاسکتی ہے کہ اجرتوں کو قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ مربوط کرنے کی متعدد صورتیں ہوسکتی ہیں،مثلا ایک صورت یہ ہے کہ تنخواہوں کو نوٹوں کے ذریعہ طے کیا جائے کہ اتنی اجرت یعنی تنخواہ دی جائے گی ،اور پھر متعاقدین یعنی مالک ومزدور کے درمیان یہ معاہدہ بھی ہوجائے کہ تنخواہ ہر سال کے شروع میں قیمتوں کے اشاریہ کی زیادتی کے تناسب سے بڑھتی رہے گی،مثلاحکومت یا کوئی کمپنی یا ادارہ تین ہزار ماہوار پر ایک ملازم رکھے اوراس ملازم سے یہ معاہدہ طے ہوجائے کہ ہر سال کے شروع میں قیمتوں کے اشاریہ کے تناسب سے تمہاری تنخواہ بڑھتی رہے گی ،اس صورت میں اجیر مذکور کی تنخواہ تو فی الحال تین ہزار روپئے ماہوار ہے،اب وہ سال بھر تو کچھ بول نہیں سکتا ہے مگر سال کے آخر میں جب کہ نیا سال شروع ہوگا تو اس وقت قیمتوں کے اشاریہ کو دیکھا جائے گا کہ ایک سال میں اس کے اندر کس تناسب سے زیادتی ہوئی ہے تو اس ملازم کی تنخواہ میں بھی نیا سال شروع ہوتے وقت اسی تناسب سے زیادتی ہوجائے گی ،لہذا اب نئے سال سے اس کی تنخواہ تین ہزار تین سو ہوجائے گی۔

شرعاً یہ صورت جائز ہوتی ہے کیونکہ اس کا حاصل صرف یہ ہے کہ دونوں فریق ہر سال کے شروع میں ایک معین تناسب سے تنخواہ میں زیادتی پر متفق ہوگئے ہیں،البتہ اس زیادتی کا

تناسب عقد کے وقت کسی کو معلوم نہیں ہے مگر ساتھ ہی دونوں کو وہ پیمانہ معلوم ہے، جس کی بنیاد پر تناسب کا تعین ہوسکتا ہے، اس لئے زیادتی کی مقدار میں جہالت کا جو شبہ تھا وہ مرتفع ہے اور فی الجملہ جہالت سے عقد اجارہ فاسد نہیں ہوتا ہے؛ لہذا عقد اجارہ کی یہ صورت شرعاً جائز ہونی چاہئے۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ اجرت کی تعیین نوٹوں کی ایک معلوم مقدار پر ہو جائے ،لیکن عقد میں یہ شرط طے ہوجائے کہ مالک کے ذمہ یہ مقدار معلوم واجب نہیں بلکہ اس کے ذمہ وہ مقدار واجب ہوگی جو قیمتوں کے اشاریہ کے حساب سے مہینہ کے آخر میں اس مقدار معلوم کے مساوی ہوگی، مثلا ایک شخص نے زید کو ملازم رکھا اور یہ طے کیا کہ مہینہ کے آخر میں قیمتوں کے اشاریہ کے حساب سے اتنی رقم اجرت یعنی تنخواہ دے گا جو اسی ماہ کے شروع کے ایک ہزار روپے کے برابر ہوگا، اب قیمتوں کے اشاریہ میں ۵ فی صد اضافہ اس ماہ کے آخر تک ہوگیا تو اب مالک پر بھی واجب ہوگا کہ زید کو مہینہ کے آخر میں ۵ فیصد اضافہ کر کے کل ایک ہزار پچاس روپئے تنخواہ دے، کیونکہ یہ ایک ہزار پچاس شروع ماہ کے ایک ہزار کے برابر ہے، البتہ اب جب کہ اس کی تنخواہ ایک ہزار پچاس روپیہ طے ہوچکی تو اب آئندہ وہ ہمیشہ کے لئے اس کی یہی تنخواہ مقرر ہوچکی ہے، اب اس میں اضافہ نہیں ہوگا، یہاں تک کہ اگر مالک کسی ماہ کے آخر میں اس کو یہ تنخواہ نہ دے اور مہینہ گذر جائے یا اس سے بھی زیادہ مثلاً چھ ماہ گذر جائے یا ایک سال گذر جائے اور اب سال گذرنے کے بعد اگر مالک اس کو تنخواہ دے گا تو اسی ایک ہزار پچاس روپئے ماہوار کے حساب سے ہی دے گا، اس درمیان قیمتوں کے اشاریہ میں جو اضافہ ہوا ہوگا تنخواہ میں اس کے تناسب سے اضافہ نہیں ہوگا، کیونکہ دونوں کے درمیان پہلے ہی سے طے ہو چکا ہے کہ مہینہ کے آخر میں جتنے روپئے موجودہ ایک ہزار کے برابر ہوں گے وہی دیئے جائیں گے اور اس کے تعین کے لئے قیمتوں کے اشاریہ کو سامنے رکھا

جائے گا اور جب قیمتوں کے اشاریہ کے حساب سے ایک مرتبہ تنخواہ طے ہوگئی تو اب قیمتوں کے اشاریہ میں کچھ بھی تغیر ہو تنخواہ میں اس سے کمی زیادتی نہ ہوگی؛ کیونکہ تنخواہ کی رقم مالک کے ذمہ قرض ہے اور قرض کی ادائیگی میں قیمتوں کے اشاریہ کا اعتبار نہیں ہے۔

اجارہ کی یہ مذکورہ صورت بھی جائز ہو سکتی ہے بشرطیکہ متعاقدین کو قیمتوں کے اشاریہ کے حساب سے اچھی طرح واقفیت حاصل ہو تاکہ آپس میں نزاع کی صورت پیدا نہ ہو۔

تیسری صورت یہاں ایک اور بھی ہو سکتی ہے اور وہ یہ کہ اجرت روپئے کی متعین مقدار کے ذریعہ طے ہو جائے، مثلاً زید اور عمر کے درمیان یہ طے ہو گیا کہ زید عمر کو ایک ہزار روپئے ماہوار تنخواہ دے گا اور زید کے ذمہ یہی ایک ہزار روپئے واجب ہوگا مگر دونوں اس بات پر متفق ہو جائیں کہ جس دن زید عمر کو تنخواہ ادا کرے گا اس دن قیمتوں کے اشاریہ میں جس قدر اضافہ ہوا ہوگا اسی تناسب سے وہ ایک ہزار روپئے میں بھی اضافہ کر دے گا، اب اگر مہینے کے آخر میں تنخواہ دے گا تو دیکھا جائے گا کہ قیمتوں کے اشاریہ میں کس تناسب سے اضافہ ہوا ہے، اب اگر بالفرض ۲ فی صد اضافہ ہوا ہو تو زید بھی عمر کو ۲ فی صد اضافہ کر کے تنخواہ ادا کرے گا ، یعنی ایک ہزار بیس روپئے دے گا، لیکن اگر مالک یعنی زید نے عمر کو یہ تنخواہ مہینہ کے آخر میں نہیں دیا اور سال بھر گذر گیا تو ظاہر ہے تنخواہ زید کے ذمہ قرض ہو گیا، اور اگر اب وہ سال گذرنے کے بعد تنخواہ ادا کرتا ہے اور اس وقت تک قیمتوں کے اشاریہ میں ۱۰ فی صد کا اضافہ ہو چکا ہے تو وہ تنخواہ میں بھی ۱۰ فی صد کا اضافہ کر کے ادا کرے گا، اب شرعی نقطہ نظر سے یہ صورت ناجائز ہے، کیونکہ یہاں بھی قرض کو قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ مربوط کیا گیا جو ناجائز ہے، جیسا کہ پہلے اس کو تفصیل سے بیان کیا جا چکا ہے، اس کے علاوہ یہاں اجرت بھی اس صورت میں مجہول ہو جاتی ہے جو مفسد للا جارہ ہے۔

❖ ❖ ❖

سوال نامہ:

پانی میں رہتے ہوئے مچھلی کی خرید وفروخت

آج کل جو مچھلیاں منڈی میں فروخت کی جاتی ہیں ان کا ایک بڑا حصہ ان ندیوں اور نالوں سے آتا ہے جن کے مختلف رقبے حکومت کی طرف سے مختلف افراد کو ٹھیکے پر دے دیئے جاتے ہیں، اوراسی طرح بہت سی مچھلیاں وہ ہوتی ہیں جن کی گڑھوں اور تالابوں میں افزائش کی جاتی ہے، یہ گڑھے اور تالاب کبھی شخصی ملکیت ہوتے ہیں اور کبھی عوامی ملکیت ہوتے ہیں ،جنہیں مختلف جگہوں پر خاص مدت کے لئے ٹھیکے پر دیا جاتا ہے ،اس سلسلہ میں آپ ان سوالات کا تشفی بخش جواب کتاب وسنت اور فقہ اسلامی کی روشنی میں تحریر فرمائیں گے۔

(۱) عام طور پر آج یہ متعارف ہے کہ ندی نالے اور نہریں جو کسی خاص شخص کی ملک نہیں ہیں، بلکہ سرکاری ہیں ان کو حکومت کسی خاص شخص، کوآپریٹیو سوسائٹی یا مقامی پنچائتوں کے ہاتھ معین مدت کے لئے بندوبست کر دیتی ہے اور یہ لوگ سرکار کو معاوضہ دے کر ہی خاص حصہ سے حاصل ہونے والی مچھلی نکالتے ہیں اور خود استعمال کرتے ہیں یا اس کو فروخت کر دیتے ہیں، یہ مچھلی ضروری نہیں کہ اس ندی نالے یا تالاب میں پرورش کی گئی ہو،سیلاب کی آمدورفت کی وجہ سے یہ مچھلیاں آتی اور جاتی رہتی ہیں،اس طرح ہاٹ بازار کا بھی سرکار نیلام کرتی ہے ،سڑکوں کے کنارے سرکار کی طرف سے لگائے گئے درخت یا سرکاری زمین میں پیدا ہونے والے خودرو درختوں کے جلاون نیلام کئے جاتے ہیں،اس طرح کے معاملات عرف میں عام ہیں؛لیکن خاص کر سرکاری تالاب یا ندی نالوں میں پائی جانے والی مچھلیوں کی بیع وشراء بغیر ان مچھلیوں کے نکالے ہوئے شرع کے عام اور معروف اصولوں کے مطابق بیع کے مجہول ہونے یا غیر مقدور التسلیم

ہونے کی وجہ سے ممنوع ہونا چاہئے ،موجودہ عرف کودیکھتے ہوئے آج کے حالات میں اس مسئلہ پر کیا فتوی دیا جانا چاہئے؟

(۲) اگر مذکورہ بالاصورت معاملہ شرعا جائز ہوتو ٹھیکے دار کا اس طرح حاصل کی ہوئی مچھلیاں شکار کرنے کے بعد دوسروں کے ہاتھ بیچنا یا کسی مسلمان شخص کا (پوری صورت حال جانتے ہوئے) ایسی مچھلی کوخریدنا جائز ہے یانہیں؟

(۳) جوحوض یا تالاب کسی شخص کی ذاتی ملکیت ہے، اگر وہ شخص اس میں باقاعدہ مچھلی پال کراس حوض یا تالاب کی تمام مچھلیاں شکار کرنے سے پہلے کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کردیتا ہے، تاکہ وہ دوسرا شخص ایک خاص مدت میں اس حوض یا تالاب کی تمام مچھلیاں نکال کرفروخت کرے تو شرعا اس صورت معاملہ کا کیا حکم ہے؟ تالاب یا حوض کی مچھلیوں کوشکار کرنے سے پہلے کسی کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے یانہیں؟

(۴) کوئی حوض یا تالاب نجی ملکیت کا ہو یا عوامی ملکیت کا، اس میں جومچھلیاں پالے بغیر بارش وغیرہ کی وجہ سے ازخود آگئی ہیں، انہیں کسی کے ہاتھ فروخت کرنا یا اس حوض یا تالاب کوکسی خاص مدت کے لئے ٹھیکہ دینا اس طور پر کہ اس مدت میں ٹھیکہ لینے والے ہی کو اختیار ہوکہ وہ اس تالاب کی مچھلیاں شکار کرکے فائدہ اٹھائے، یہ صورت معاملہ شریعت کی نگاہ میں کیا حکم رکھتی ہے؟

❖❖❖

مچھلی کی بیع وشراء

از:۔ مفتی احمد صاحب دیولوی

مچھلیوں کی بیع وشراء کے سلسلہ میں دو باتیں بنیادی طور پر ضروری ہے:

(۱) اس کا مالک ہونا۔

(۲) مشتری کو سپرد کرنے پر قادر ہونا۔

سوال میں مذکور شکلیں انہیں شرائط کے ماتحت جائز ہوں گی۔

(۱) مالک ہونے کی مختلف شکلیں ہیں:

(۱) مچھلی کی پرورش اورنشو ونماء کے لئے ہی تالاب میں رکھا گیا ہو۔

(۲) کسی آدمی نے مچھلیاں تو نہیں ڈالیں، لیکن ندی یا تالاب میں آنے جانے والی مچھلیوں کو روکنے اور واپس نہ جانے کی کوئی تدبیر کی۔

(۳) مچھلی کا شکار کر کے اس کو اپنے برتن میں حفاظت سے رکھ دے۔

اور ابھی ایک شکل فقہاء کرام نے ذکر فرمائی ہے کہ کسی کے تالاب میں مچھلیاں بغیر کسی محنت ومشقت کے خود آجائے تو صرف آجانے سے وہ اس کا مالک نہیں ہو جائے گا، مثلاً کسی کے کھیت میں پرندہ کے بچے یا انڈے دینے سے زمین والا اس کا مالک نہیں ہوتا، بلکہ جو بھی اس بچہ یا انڈا کو اٹھالے وہ اس کا مالک ہو جائے گا۔"كما لو باض الطير في أرض إنسان أو فرخت ، وإنه لا يملك لعدم الإحراز". (عنایہ شرح ہدایہ:۶/۴۱۰)

(۲) مقدور التسلیم ہونا۔

(۱) اس کی شکل تو یہ ہے کہ شکار کر کے برتن میں رکھ دیا جائے۔

(۲) کسی ایسے چھوٹے گھڑے میں رکھی جاوے جس سے نکالنا آسان ہو۔

جس شکل میں آدمی مالک ہی نہ ہو تب تو خرید وفروخت درست ہی نہیں ہے۔

"نهى رسول الله ﷺ عن بيع ما ليس عند الإنسان". (بدائع :٥/١٤٧)

(حضور ﷺ نے اس چیز کے بیچنے سے منع فرمایا ہے جو آدمی کے پاس موجود نہ ہو)۔

"عن حكيم بن حزام قال: يا رسول الله ! يأتيني الرجل فيريد مني البيع ليس عندي أفأبتاعه له من السوق، فقال: لا تبع ما ليس عندك ، أخرجه ابوداود وسكت عنه". (اعلاء السنن: ١٤-١٥)

(حکیم بن حزامؓ نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! ایک آدمی مجھ سے ایک سامان خریدنا چاہتا ہے جو میرے پاس نہیں ہے، تو کہا کہ اس بنیاد پر میں سودا کرسکتا ہوں کہ بازار سے خرید کر اس کو دیدوں؟ آپ نے فرمایا: جو سامان تمہارے پاس نہیں ہے اس کا سودا مت کرو۔)

(۲) اسی طرح مالک تو ہو، لیکن سپردگی پر قادر نہ ہو وہ بھی حدیث شریف میں منع فرمایا گیا۔ "کتاب الخراج" میں امام یوسفؒ نے روایت لکھی ہے:

"حدثنا يزيد بن أبي زياد عن المسيب بن رافع عن عبد الله بن مسعود أنه قال: لا تبيعوا السمك في الماء فإنه غرر، قال أبو يوسف : حدثنا ابن أبي ليلى عن عامر الشعبي قال: نهى النبي ﷺ عن بيع الغرر". (كتاب الخراج :ص:٩٤-٩٥)

ابن مسعودؓ کا ارشاد ہے: پانی کے اندر مچھلی کا سودا نہ کرو، کیونکہ یہ دھوکہ کا سودا ہے، امام ابو یوسف نے امام شعبی کا ارشاد نقل کیا ہے نبی ﷺ نے غرر دھوکہ کی خرید وفرخت سے منع کیا ہے۔ (فتح القدیر لابن ہمام:٦/٤٠٩، البحر الرائق:٦/١٧٩، العنایہ للبابرتی:٦/٤٠٩)

علامہ شامی نے بھی اسی طرح تفصیلات فرمائی ہے کہ مچھلی جب گڈھے میں داخل ہو تو

یا تو اسکی اسی مقصد کے لئے تیار کیا ہوگا یا نہیں (۱) تو اس صورت میں وہ اس کا ملک ہو جائے گا اور کسی کو اس کے لینے کا حق نہ ہوگا، پھر اگر کسی حیلہ کے بغیر اس کا لینا ممکن ہو تو اس کو فروخت کرنا بھی درست ہوگا، کیونکہ وہ مملوک بھی ہے اور مقدور التسلیم بھی، ورنہ درست نہیں ہوگا، کیونکہ اس کو حوالہ کرنا ممکن نہیں ہے۔

(۲) دوسری صورت میں وہ اس کا مالک نہیں بنتا؛ لہذا بیع بھی جائز نہ ہوگی مگر یہ کہ گڑھے میں مچھلی داخل ہونے کے بعد وہ اس کا راستہ بند کردے، اب وہ اس کا مالک ہو جائے گا، پھر اگر کسی دشواری کے بغیر اس کا لینا ممکن ہو تو بیع درست ہوگی ورنہ نہیں، اور اگر اس نے گڑھا تو خود نہیں بنایا، لیکن مچھلی لیکر اس میں چھوڑ دی تو اب بھی وہ اس کا مالک قرار پائے گا اور اگر کسی دشواری کے بغیر اس کا لینا ممکن ہو تو بیع جائز ہوگی، اس لئے کہ اس کو حوالے کرنا ممکن ہے اور اگر حوالگی میں دشواری ہو تو اب بیع جائز نہ ہوگی، کیونکہ وہ اس کی ملک میں تو ہے، لیکن اس کا حوالے کرنا ممکن نہیں ہے۔ (درالمختار:۴/۱۰۶)

مذکورہ بالا فقہی عبارات اور قواعد فقہیہ کے پیش نظر سوال میں مذکور خرید وفروخت مجہول التسلیم ہونے کی وجہ سے ناجائز ہی ہوگی۔

البتہ بعض فقہاء کرام فساد بیع کی تقسیم کرتے ہیں کہ کبھی فساد حق شرعی کی وجہ سے ہوتا ہے کہ یہ معاملہ گناہ پر مبنی ہے اور کبھی فساد حق شرع کی وجہ سے نہیں، بلکہ مفضی الی المنازعہ ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے، ایسی شکل میں جب باہمی منازعت کا اندیشہ ہو تو دیانۃً درست ہے۔ (فیض الباری علی صحیح البخاری:۳/ ۲۵۸-۲۵۹)

بیع سمک کے سلسلہ میں بھی علت غرر ہی معلوم ہوتی ہے، جیسے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت عمر بن الخطابؓ کی روایات میں صراحۃً مذکور ہے: " لا تبايعوا السمك فى الماء فإنه غرر" .

جواب نمبر (۲) ٹھیکہ دار کا فاسد طریقہ سے حاصل کی ہوئی مچھلیاں بیچنا۔

یہ بیع فاسد ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ وہ معقول علیہ میں ملکیت کا فائدہ صاحب ملک کی رضامندی کے بغیر نہیں دیتا ہے اور بیع مشتری کے قبضہ میں قبضۂ ضمان کے ساتھ ہوتا ہے اگر اس کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے تو مثل یا قیمت کا ضامن ہوتا ہے۔ (الالتزامات: ص:۱۸۴)

علاما ابن ہمامؒ فرماتے ہیں: "ثم إنه وإن أفاد الملك وهو مقصود فی الجملة لكن لا يعقد تمامه إذ لم يقطع به حق البائع من المبيع ولا المشترى من الثمن إذ لكل منهما الفسخ بل يجب عليه". (فتح القدير: ص:۴۰۱)

اس صورت میں اگر چہ مالک کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اور وہ فی الجملہ مقصود عین ہے، لیکن بیع تمام نہیں ہوگی، کیونکہ خرید کردہ سامان سے بائع کا حق ختم نہیں ہوا اور مشتری کا ثمن سے، کیونکہ ان میں سے ایک کو حق فسخ حاصل ہے بلکہ فسخ واجب ہے۔

ہدایہ میں ہے: "وإدا قبض المشترى المبيع فى البيع الفاسد بأمر البائع وفى العقد عوضان كل واحد منهما مال ملك المبيع ولزمته قيمته. (هدايه :۴۷/۳)

اور جب مشتری بیع فاسد میں مبیع پر قبضہ کرلے بائع کے حکم سے اور معاملہ میں دونوں عوض مال ہوں تو مشتری خرید کردہ سامان کا مالک ہوجائے گا اور اس پر قیمت لازم ہوگی۔

حضرت مفتی نظام الدین صاحب اس طرح کے جواب میں فرماتے ہیں: البتہ بغیر پکڑے اور قبضہ میں لائے فروخت کرنا ''بیع مالم یقبض'' ہو کر بیع فاسد ہوگی اور مملوک رہنے کی وجہ سے بیع باطل نہ ہوگی اور بیع فاسد ہونے کا ثمرہ یہ ہوگا کہ اگر مالک کے قبضہ میں آئے بغیر فروخت ہوجائے اور مشتری پھر اس کو فروخت کرے اور مالک کو اعتراض نہیں تھا، بلکہ

اجازت تھی تو یہ دوسری بیع جو ہوگی وہ صحیح اور ’’سمک بیع لہذا البیع‘‘ کا استعمال کرنا درست ہو گا۔ (نظام الفتاوی:۱/۲۴۴)

حاصل یہ کہ بیع فاسد کے سلسلہ میں اصول احناف کے پیش نظر بائع کی اجازت سے ٹھیکے دار مالک ہوجائے گا اور پھر اس کا دوسرے کو بیچنا اور دوسرے کا خریدنا بھی جائز ہوجائے گا۔

جواب: (۳) حوض یا تالاب چاہے سرکاری ہوں یا کسی شخص کی ذاتی ملکیت والے ہوں ان کی مچھلیاں شکار کرنے سے پہلے کسی کے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے، حکم کی علت غرر اور غیر مقدور التسلیم ہونا ہے، لہذا سوال نمبر(۱) کی طرح ہی اس میں فساد کا حکم لگے گا۔

جواب: (۴) نجی ملکیت کے حوض یا تالاب میں جو مچھلیاں پالے بغیر بارش وغیرہ کی وجہ سے از خود آ گئی ہوں تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس شخص نے یہ حوض یا تالاب اسی واسطے بنایا تھا تو وہ اس کا مالک ہوجائے گا اور کوئی اس کو لے نہیں سکتا، پھر اس کے اندر کی مچھلیاں شکار کئے بغیر پکڑی جاسکے تو اس کی بیع جائز ہے اور بغیر شکار کے پکڑی نہ جاسکے تو اس کی بیع جائز نہیں ہے۔ (عالم گیری)

’’عنایہ‘‘ میں ہے: ’’اس صورت میں ارشاد ہے کہ اگر حوض وتالاب کا مالک اس کا منہ بند کردے تو وہ مچھلیوں کا مالک ہوجائے گا اور محض اس کے اندر مچھلیوں کے آجانے کی وجہ سے مالک نہیں ہوگا، جیسے کسی کی زمین میں اگر کوئی پرندہ انڈا دے یا بچے، تو زمین کا مالک اس کا مالک نہیں ہوگا، کیونکہ اس کی طرف سے احراز نہیں پایا گیا، اس پر اس سے اشکال نہ کیا جائے کہ شہد کی مکھی اگر چھتہ لگائے تو زمین کا مالک محض اتصال کی وجہ سے مالک ہوجائے گا، اگرچہ اس کی طرف سے احراز وغیرہ نہ پایا جائے، کیونکہ شہد کا اتصال زمین سے

درخت کے مانند ہے جو اگنے کے بعد کہیں نہیں جاتا،مکھیاں چلی جاتیں ہیں مگر شہد برقرار رہتا ہے، برخلاف پرندہ و مچھلی وغیرہ کہ ان کا آنا، رہنا، عارض ہوتا ہے، مستقل و مستند نہیں ہوگا۔'' (عنایہ مع الفتح:۶/۴۱۰،شرح ہدایہ:۳/۸۳)

لہذا صورت مسئولہ میں مچھلیاں از خود آگئیں تو وہ احراز کی اور اسی نیت سے حوض بنانے کی وجہ سے مالک ہوجائے گا اور اس کے لئے فروخت کرنا جائز ہوگا، دوسرے کو ٹھیکہ پر دینے کے سلسلہ میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

علامہ ابن نجیمؒ ٹھیکہ پر دینے کے سلسلہ میں فرماتے ہیں کہ مجھے تالاب (بحیرۃ) کے کرایہ پر دینے کے بارے میں پوچھا گیا تو میں نے کتابوں میں تفتیش کی،لیکن سوائے ''کتاب الخراج'' (ابو یوسف) کے یہ مسئلہ مجھے کہیں نہیں ملا۔امام ابو یوسفؒ نے فرمایا:

"حدثنا عبد الله بن علی عن اسحاق بن عبدالله عن أبی الزناد قال: كتبت عمر بن الخطاب فی بحيرة يجتمع فيها السمك بأرض العراق أن تؤجرها فكتب أن أفعلوا، قال: وحدثنا أبو حنيفة عن حماد قال طلبت إلى عبدالحميد بن عبدالرحمن فكتب إلى عمر بن عبدالعزيز يسأله عن بيع صيد الآجام فكتب إليه عمر أنه لا بأس به، وسماه الحبس لكن بعد مدة رأيت فی الإيضاح عدم جواز اجارته ".

علامہ شامیؒ منحة الخالق" میں "النهر الفائق" کے حوالے سے (وكذا فی رد المختار) ابن نجیمؒ کی عبارت کا کلام نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ''ایضاح'' کی عبارت قواعد فقہیہ سے زیادہ قریب ہے (جس میں عدم جواز کا قول ہے)علامہ رملی نے دونوں عبارتوں کے تضاد کو دور کرتے ہوئے فرمایا ہے: عدم جواز مطلق ہے، چاہے دریا نہر یا جھاڑی ہو اور چاہے بیت المال کی زمین ہو یا وقف کی ہو اور امام ابو یوسف کا قول (جواز) بھی قواعد

کے خلاف نہیں ہے، لیکن وہ مخصوص شکل اور معلوم منفعت (شکار) کے لئے تھا، البتہ امام صاحب کی حضرت حماد سے جواز کی روایت کی تطبیق مشکل ہے، کیونکہ وہ شکار سے پہلے مچھلی کی بیع کرنا ہے، اس کا جواب بھی یہ دیا گیا کہ وہ ایسی جھاڑی اور گنجان درختوں کے بارے میں ہے جو اسی مقصد کے لئے تیار کئے گئے تھے، اور اس میں مچھلی کی سپردگی مقدور التسلیم تھی۔ (منحۃ الخالق علی البحر:٦/٨٠)

حکیم الامت حضرت تھانویؒ اس طرح کے سوال کے جواب میں فرماتے ہیں:۔

سوال: تالاب یا دریا ماہی گیروں کو دیدیا جاتا ہے اور دوسروں کو اس تالاب سے مچھلی پکڑنے نہیں دیتا ہے، یہ بیع باطل ہے- وفیہ بعد اسطر- بلکہ سب کو مچھلیاں پکڑنے کا شرعاً حق حاصل ہے، ازیں مسئلہ زیدمی گوید کہ بدون اطلاع مالک تالاب خفیہ اگر تالاب سے مچھلیاں پکڑ لاوے تو کچھ گناہ نہیں ہوگا، کیونکہ شرعا اس میں سب کا حق ہے، تو حضرت یہ قول زید کا صحیح ہے یا نہیں؟

الجواب:۔ زید کا قول صحیح ہے اور خفیہ مچھلی پکڑنا تالاب سے درست ہے، لیکن اگر مالک تالاب نے مچھلیاں کسی سے لاکر اپنے ہاتھ سے چھوڑی ہوں تو وہ مچھلیوں کا مالک ہوگا اور پھر خفیہ پکڑنا درست نہیں، لیکن بیع کرنا بدون پکڑے ہوئے پھر بھی درست نہیں ۔ (امدادالفتاویٰ:٣/٥٠)

اس مسئلہ پر سوال نمبر (٢) کے ضمن میں مزید کلام ہو چکا ہے۔

❖❖❖

سوال نامہ:

زمینوں کی بیع کی بعض مروجہ صورتیں

آج کل زمینوں کی پلاٹنگ کے کاروبار میں یہ طریقہ متعارف ہے کہ مالک زمین خریدار کے ہاتھ پوری زمین بیچنے کا معاملہ کرلیتا ہے،لیکن اس معاملہ میں پوری رقم کی ادائیگی نقدنہیں ہوتی، بلکہ ایک مدت ۳یا۶ ماہ کی طے کی جاتی ہے،اور بیع نامہ کےطور پررقم مالک لے لیتا ہے اورخریدارکواس پوری زمین پر قبضہ دے کراپنی مرضی سے کسی کےبھی ہاتھ فروخت کرنے کی اجازت بھی دے دیتاہے،اب خریدار بلڈراس زمین کے پلاٹ بناکرآگے بیچنا شروع کرتا ہےاورجوگاہک آتاہےاس کی رجسٹری مالک کی طرف سےاسی گاہک کےنام کراتارہتاہے؛ لیکن اگرمقررہ مدت کے اندراندر پوری رقم نہ ملے تو مالک پہلا معاملہ فسخ کردیتاہے اور دوسرے کےساتھ نیامعاملہ کرنے کا مجاز ہوجاتاہےاور پہلےخریدار نے جن لوگوں کے ہاتھ پلاٹ فروخت کرنے کے لئے بیعانے لئے تھےان کوبھی یہ فسخ کردیتاہے۔خلاصہ یہ کہ مقررہ مدت تک اس اصل معاملہ کی صورتِ حال غیریقینی بھی رہتی ہےاوروقت پرادائیگی نہ ہونے کی شکل میں بڑی مشکلات اورتنازعات کی نوبت پیش آتی ہے،اس صورتِ حال کوپیش نظر رکھتے ہوئےسوال یہ ہے کہ:

(۱) اس غیریقینی عقد کے بعدخریدارکادوسروں کے ہاتھ اس زمین کا بیچنا جائز ہے یا نہیں؟

(۲) اگر بیچ دیاہےاور بائع کی مرضی سے باقاعدہ رجسٹری بھی کروادی ہےتواس سے حاصل شدہ قیمت اورنفع کاحکم کیاہوگا؟

(۳) بعض مرتبہ بیع نامہ دینے والوں کو معاملہ فسخ ہونے کی شکل میں ڈبل رقم دے کر انہیں درمیان سے نکالنے کی کوشش کی جاتی ہے تو یہ عمل کرنا کیسا ہے؟

(۴) اگر وقت پر مالک کو قیمت ادا کردی جائے تو اس صورت میں بعد میں ہونے والے عقود کا کیا حکم ہوگا؟

(۵) بار بار رجسٹری میں سرکاری طور پر خرچ ہونے والی رقم کو بچانے کے لئے مشتری بلڈر کا اپنے نام رجسٹری کرائے بغیر محض مالک کی اجازت سے قبضہ کے بعد پلاٹ بیچنا شرعاً درست ہوگا یا نہیں؟ اور رجسٹری کے بغیر اس اجازت کو قبضہ کے درجہ میں مانا جاسکتا ہے یا نہیں؟

❖❖❖

زمینوں کی بیع کی بعض مروجہ صورتیں

از:۔ مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب)

اللہ تعالیٰ نے دنیا کا تمام کاروبار باہمی احتیاج اور ضرورت پر قائم رکھا ہے، انسان کے ہاتھوں وجود میں آنے والی ساری رعنائیاں اور رنگینیاں اسی احتیاج کے دامن سے وابستہ ہیں، غریب مالدار کا محتاج ہے اور مالدار غریب کا ضرورت مند ہے، پھر بیع وشراء اور تجارت بھی ایک ضرورت ہے، اس لئے شریعت نے نہ صرف تجارت کی اجازت دی ہے؛ بلکہ اس کو سراہا اور تجارت کے احکام وقوانین اور آداب ومستحبات اس وضاحت سے بتائے کہ کسی مذہب میں اس کی نظیر نہیں ملتی۔

پھر تجارت، خرید وفروخت اور بیع وشراء کے سلسلہ میں بھی اسلام نے نہایت متوازن اصول مقرر کئے ہیں، جس میں تاجر اور خریدار کی نفسیات اور ان کے جذبات کا پورا لحاظ ہے، جس میں اس بات کی پوری پوری رعایت ہے کہ گراں فروشی کو روکا جائے، جس میں اس بات کا پورا پورا لحاظ ہے کہ آئندہ کوئی نزاع پیدا نہ ہونے پائے اور جس میں قدم قدم پر یہ احتیاط ملحوظ ہے کہ ایک فریق دوسرے فریق کا استحصال نہ کرے، تجارت کے معاملہ کو دھوکا دہی، فریب اور چالبازی سے محفوظ رکھا جائے۔

بیع وشراء کے باب میں چند اصول بنیادی اور اساسی اہمیت کے حامل ہیں، ان میں سے چند کا سطور ذیل میں اجمالی ذکر کیا جاتا ہے۔

(۱) شریعت نے خرید وفروخت کی ان تمام صورتوں کو ناپسند کیا ہے، جن میں کسی پہلو

سے دھوکہ دہی نے راہ پالی ہو، تاجر گاہک کے سامنے سامان کی خامیوں کو چھپا دے یہ جائز نہیں اور اگر ایسا کیا جائے تو گاہک کو اس معاملہ کے رد کر دینے کا اختیار حاصل ہے، جسے خیار عیب کہتے ہیں اور بھی کئی احکام اس اصول پر مبنی ہیں۔

(۲) خرید وفروخت کی وہ تمام صورتیں جن میں اس معاملہ کی تکمیل مشتبہ اور مشکوک ہو اور اندیشہ ہو کہ خریدار یا تاجر نے جس شئی کو عوض مقرر کیا ہے، اسے وہ ادا نہ کر سکے گا، ممنوع ہوتی ہیں، اس کو حدیث میں غرر سے تعبیر کیا ہے۔

(۳) شریعت یہ بھی چاہتی ہے کہ خرید وفروخت کے معاملہ میں ایسی کوئی شرط نہ لگائی جائے جو معاملۂ بیع کے اصل تقاضوں کے خلاف ہو، مثلاً بیع کے ذریعہ خریدار سودے کا مکمل مالک ہو جاتا ہے اور وہ اس میں ہر طرح کے تصرف کا مجاز ہے، اب اگر بیچنے والا ایسی کوئی شرط لگا دے جس سے خریدار کے حق تصرف پر تحدید عائد ہوتی ہے تو یہ نامناسب شرط سمجھی جاتی ہے اور بیع فاسد ہو جاتی ہے، جیسا کہ کتب فقہ میں یہ اصول مفصل مرتب ہیں۔

پھر مبیع قبل البیع بائع کی ملکیت ہو اور بعد البیع مشتری کی ملکیت اور قبضے میں آجائے یہ نفاذ بیع کے لئے لازمی شرط ہے، ڈاکٹر وہبہ زحیلی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو تفصیل سے ذکر کیا ہے: لنفاذ العقد شرطان .(ا) الملك اوالولاية: الملك هو حيازة الشئ متى كان الحائز له قادرا وحده على التصرف فيه عند عدم المانع الشرعى .....والولاية : سلطة شرعية بها ينعقد العقد وينفذ، وهى اما اصلية او نيابية ....ومدلول هذا الشرط ان يكون المبيع مملوكا للبائع. (الفقہ الاسلامی وادلتہ: المبحث الثانی: شروط البیع، ص:۱۳۸، ج:۴، الہدی انٹرنیشنل دیوبند)

وشروط الصحة قسمان: عامة وخاصة.

فالشروط العامة: هي التي يجب ان تتحقق في كل انواع البيع لتعتبر صحيحة شرعا. وهى اجمالا ان يخلو عقد البيع من العيوب الستة، وهي: الجهالة والاكراه والتوقيت والغرر والضرر والشروط المفسدة. (الفقہ الاسلامی وادلتہ: ص:۱۴۵،۱۴۶، ج:۴)

پھر یہاں ایک مسئلہ زمین اور پلاٹ میں بیع قبل القبض کا ہے، مالک اول نے زمین بیچ دی اب مالک ثانی (بلڈر) لوگوں کو بیچنا شروع کردے؛ لیکن کچھ مدت کے بعد مالک اول بلڈر کی طرف سے مکمل ثمن کی عدم ادائیگی کی صورت میں بیع فسخ کر دیتا ہے۔

پہلے تو زمینوں میں بیع قبل القبض ہی کے مسئلہ کی وضاحت کر دیتے ہیں؛ بیع قبل القبض کے جواز وعدم کے سلسلہ میں فقہاء کرام کے درمیان اختلاف ہے۔اس میں پانچ مذاہب ہیں:

پہلا مذہب: عثمان البتی کی طرف منسوب ہے کہ انہوں نے کہا کہ بیع قبل القبض مطلقاً جائز ہے، طعام میں بھی اور غیر طعام میں بھی، اگر کسی شخص نے خرید لیا تو اس کو آگے فروخت کرسکتا ہے، چاہے اس پر قبضہ نہ کیا ہو، لیکن یہ قول شاذ ہے، جمہور امت نے اس کو رد کیا ہے، کہا ہے کہ عثمان البتی کا قول اجماع کے خلاف ہے؛ کیوں کہ بیع الطعام قبل القبض کے بارے میں نہی کے آثار کثرت سے ہیں، ان کا یہ قول مردود ہے۔

دوسرا مذہب: امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور حنفیہ میں سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ بھی اسی کے قائل ہیں، وہ کہتے ہیں کہ بیع قبل القبض ہر چیز میں ناجائز ہے، خواہ وہ طعام ہو یا غیر طعام ہو، منقولات میں سے ہو یا غیر منقولات میں سے ہو، کسی شئی کی بیع بھی اس پر قبضہ کرنے سے پہلے ناجائز ہے اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ظاہری قول بھی یہی ہے۔

تیسرا مذہب: امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے

کہ منقولات میں بیع مطلقاً ناجائز ہے خواہ طعام ہو یا غیر طعام ہو؛ البتہ زمین یا مکان کی بیع قبل القبض جائز ہے۔

چوتھا مذہب: امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب یہ ہے کہ بیع قبل القبض کی ممانعت مطعومات کے ساتھ مخصوص ہے، غیر مطعومات میں بیع قبل القبض جائز ہے، لہذا گندم، جو، کھجور، چاول کی فروخت ہو تو قبل القبض جائز نہیں۔

پانچواں مذہب امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب ہے، وہ فرماتے ہیں کہ مطعومات میں جو مکیلی اور موزونی اشیاء ہیں ان کی بیع قبل القبض ناجائز ہے اور جو مکیلی اور موزونی نہیں ہیں ان میں بیع قبل القبض جائز ہے، اب بعض حضرات تو کہتے ہیں کہ مکیلی اور موزونی بھی مطعومات میں سے ہوں تو ناجائز، اور بعض کہتے ہیں: مکیلی اور موزونی جتنی بھی ہیں ان سب کے اندر بیع قبل القبض ناجائز ہے۔

ایک حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ صرف یہ کہ بیع قبل القبض سے منع فرمایا؛ بلکہ اس کی اصل علت بھی بتادی کہ بیع قبل القبض کے ناجائز ہونے کی علت کیا ہے، وہ حدیث ترمذی میں ہے: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط وعن بيع ما ليس عندك وعن ربح ما لم يضمن او كما قال.

تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چیز کی بیع کرنے سے منع فرمایا جو کہ انسان کے پاس نہیں ہے اور آگے اس کی علت اور اصول بھی بیان فرمادیا کہ منع فرمانے کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز انسان کے اپنے ضمان میں نہ آئی ہو اس پر اس کو نفع لینا جائز نہیں۔

یہ شریعت کا ایک بہت بڑا اصول ہے کہ ربح ہمیشہ ضمان کا معاوضہ ہوتا ہے، چنانچہ زید نے گندم لے کر اس کو قبضہ میں کرلیا، اس طرح کرلیا کہ اگر وہ ہلاک ہوجائے تو اس کو نقصان ہوگا؛ کیوں کہ اپنے ضمان میں لے لیا، اب اگر یہ ماجد کو فروخت کرے تو جائز ہوگا۔

اس پر نفع لینا بھی جائز ہوگا؛ لیکن اگر اس نے قبضہ نہیں کیا، گندم ابھی خالد کے پاس موجود ہے، چوں کہ اس نے بھی ضمان میں نہیں کیا، اس لئے اگر وہ ماجد کو فروخت کرتا ہے تو ایسی چیز سے نفع اٹھا رہا ہے جو اس کے ضمان میں نہیں ہے۔ (ربح ما لا یضمن)

یہ شریعت کا اتنا بڑا اہم اصول ہے جس پر بے شمار احکام متفرع ہیں، شریعت نے ہمیشہ یہ کہا ہے کہ فائدہ اسی وقت جائز ہے جب آدمی نے کوئی ذمہ داری لی ہو، جب تک ذمہ داری نہیں لے گا تب تک فائدہ بھی نہیں اٹھا سکتا اور یہی اصول ہر جگہ کارفرما ہے اور یہ علت منصوص ہے تو یہ علت جہاں بھی پائی جائے گی وہاں بیع قبل القبض ناجائز ہوگی۔

زمین کی بیع قبل القبض:

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ضمان کا سوال اس جگہ پیدا ہوتا ہے جہاں کہیں ہلاکت کا اندیشہ ہو، جو اشیاء قابل ہلاکت ہوں انہیں میں ضمان ہوتا ہے اور جو اشیاء قابل ہلاکت نہیں تو اس میں ضمان کا بھی سوال نہیں، اور زمین ایسی چیز ہے جو قابل ہلاکت نہیں، جب قابل ہلاکت نہیں تو اس میں ضمان کا بھی سوال نہیں کہ کس کے ضمان میں آئی اور کس کے ضمان میں نہیں آئی، لہذا وہاں بیع قبل القبض کی شرط لگانے کی ضرورت نہیں۔

البتہ علامہ ابن الہمام نے ''فتح القدیر'' میں فرمایا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر کسی جگہ زمین ہو جو ہلاکت کے لائق ہو تو وہاں بھی بیع قبل القبض ناجائز ہوگی، مثلاً سمندر یا دریا کے قریب زمین ہے، اس میں اس بات کا اندیشہ ہے کہ سمندر اس کے اوپر آجائے اور زمین ختم ہوجائے اور جو پہاڑی علاقہ ہیں ان کی یہ صورت حال ہوتی ہے کہ کسی وقت پوری کی پوری زمین ہی گر جائے، جہاں زمین کی ہلاکت کے اس قسم کے اندیشے ہوں وہاں پھر اصل اصول لوٹ آئے گا اور اس کی بیع بھی قبل

القبض ناجائز ہوگی اور یہی بات دلیل کے لحاظ سے زیادہ قوی ہے جو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب ہے کہ "ربح ما لم یضمن" علت ہے، وہ علت جہاں پائی جائے گی وہ عقد ناجائز ہوگا۔

معنوی قبضہ:

یہ قاعدہ کہ جب تک آدمی مبیع پر قبضہ نہ کرلے اس وقت تک اس کو آگے فروخت نہیں کرسکتا، اس قاعدے کو پورا کرنے کے لئے حسی قبضہ ضروری نہیں، بلکہ اگر معنوی قبضہ ہو جائے تو بھی کافی ہے۔

قبضہ کس چیز سے متحقق ہوتا ہے؟

اس سے فقہاء کرام کے اس اختلاف کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ قبضہ کس چیز سے متحقق ہوتا ہے؟

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ جب بائع ایسی چیز فروخت کرے، جو منقولات سے ہو تو جب تک وہ بائع کی جگہ سے ہٹ نہ جائے اس وقت تک مشتری کو مبیع پر قابض نہیں سمجھا جائے گا، گویا ان کے نزدیک مشتری کا اس پر حسی قبضہ ضروری ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ حسی قبضہ نہیں بلکہ تخلیہ کافی ہے۔

تخلیہ کے معنی یہ ہیں کہ مشتری کو اس بات پر قدرت دیدی جائے کہ وہ جب چاہے آکر مبیع پر قبضہ کرلے، جب قبضہ کرنے میں کوئی مانع باقی نہ رہے تو سمجھیں گے کہ تخلیہ ہوگیا، مثلاً کوئی بکس ہے، اس کے اندر کئی چیزیں رکھی ہوئی ہیں، اس کی چابی اس کے حوالہ کردی، تو جب چابی حوالے کردی، اب چاہے وہ اٹھائے یا نہ اٹھائے، قبضہ متحقق ہوگیا، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے بلکہ جب تک مشتری اس کو وہاں سے نہیں اٹھائے گا، اس وقت تک قبضہ تصور نہیں کیا جائے گا، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں امام

ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک اختیار کیا ہے اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا واقعہ موصولاً روایت کیا ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ خریدا اور پھر حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے اسی وقت اونٹ پر مدینہ منورہ تک سفر کیا، حضرت جابر رضی اللہ عنہ اس سے نہیں اترے، لیکن تخلیہ متحقق ہو گیا تھا، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہ کہتے ہیں کہ معلوم ہوا کہ تخلیہ سے قبضہ متحقق ہو گیا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل: تخلیہ کے کافی ہونے پر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی اصل دلیل یہ ہے کہ مبیع پر مشتری کا قبضہ ضروری ہے؛ تاکہ مشتری کو اتنی قدرت حاصل ہو جائے کہ وہ اس کو آگے بیچ سکے اور جس چیز پر ابھی اس نے قبضہ ہی نہیں کیا، اس کو آگے بیچ بھی نہیں سکتا، اس نہی کی علت "ربح ما لم یضمن" ہے، یعنی اگر وہ قبضہ نہیں کرے گا تو وہ مشتری کے ضمان میں نہیں آئے گی، نہ آنے کے معنیٰ یہ ہیں کہ اگر وہ ہلاک ہو جائے تو بائع کا نقصان سمجھا جائے گا۔

لیکن اگر مشتری نے قبضہ کر لیا تو اب ہلاک ہونے کی صورت میں مشتری کا نقصان ہوگا، اگر مبیع بائع کے پاس ہے اور ابھی تک مشتری کے ضمان میں نہیں آئی، اب اگر مشتری اس کو بغیر قبضہ کے تیسرے شخص کو فروخت کرے اور اس پر نفع کمائے تو یہ "ربح ما لم یضمن" ہو جائے گی، یعنی اس چیز پر نفع کمانا جو اس کے ضمان میں نہیں آئی اور یہ ناجائز ہے۔

امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اصل چیز ضمان میں آجانا ہے، اس ضمان میں آجانے کے لئے حسی قبضہ کوئی ضروری نہیں؛ بلکہ اگر اس نے حساً قبضہ نہیں کیا؛ لیکن بائع نے تخلیہ کر دیا تو تخلیہ کرنے کے معنیٰ یہ ہوتے ہیں کہ میں نے تمہیں قدرت دیدی ہے، جب چاہو اس پر قبضہ کر لینا، پھر بھی اگر وہ میرے پاس ہی رہی تو بطور امانت ہوگی نہ کہ ضمان، کیوں کہ اب ضمان بائع سے مشتری کی طرف منتقل ہو گیا ہے، تو قبضہ کا حکم بھی متحقق ہو گیا، اب

اگر مشتری اسے آگے فروخت کرنا چاہے تو ''ربح ما لم یضمن ''نہیں لازم آئے گا۔ (اسلام اور جدید معاشی مسائل: قبضہ سے پہلے بیع کرنے کا حکم، ص: ۹۳-۱۰۰، ج: ۲، ط: فیصل بکڈ پو دیوبند)

چوں کہ یہاں بلڈرس (مالک ثانی) کا قبضہ غیر یقینی ہے، اس لئے ضمان بھی غیر یقینی ہوگا، اس لئے مالک ثانی اس زمین کو دوسروں کے ہاتھ بیچنے کا مجاز نہ ہوگا۔

نیز اس عقد میں بلڈرس (خریدار اور مالک ثانی) کو غرر بھی لاحق ہو رہا ہے، اس کی تفصیل سے پہلے غرر کی وضاحت کر دینا مناسب سمجھتا ہوں۔

''غرر'' ''غ'' اور ''ر'' کے زبر کے ساتھ ہے، لغت میں غرر ایسی چیز کو کہتے ہیں جس کا ظاہر پسندیدہ اور باطن ناپسندیدہ ہو، اسی لئے دنیا کو متاع غرور کہا گیا، غرر کی اصطلاحی تعریف میں فقہاء نے مختلف تعبیرات استعمال کی ہے؛ لیکن سب کا خلاصہ یہ ہے کو غرر وہ چیز ہے جس کا انجام نامعلوم ہو۔

داکٹر وہبہ زحیلی رقمطراز ہیں: الغرر فی اللغة: الخطر والتغرير: التعريض للهلاك. اصل الغرر لغة: هو ما له ظاهر محبوب وباطن مكروه. ولذلك سميت الدنيا متاع الغرور. فالغرر: تعريض المرء نفسه او ماله للهلاك من غير ان يعرف.

الغرر في اصطلاح الفقهاء: ذكر فقهاء المذاهب تعريفان للغرر متقاربة نسبيا. منها: قال السرخسي من الحنفية: الغرر: ما يكون مستور العاقبة. (الفقہ الاسلامی وادلتہ: المبحث الرابع: البیع الباطل والبیع الفاسد، الثالث بیع الغرر، ص: ۱۹۸، ج: ۴)

حدیثوں میں بکثرت غرر کی ممانعت وارد ہے، اصولی طور پر غرر کی ممانعت کے علاوہ حدیث میں زمانۂ جاہلیت کے مروج مختلف ایسے تجارتی معاملات کو بھی منع کیا گیا ہے، جن میں غرر کی کیفیت پائی جاتی تھی، حافظ ابن رشد نے ایسے ۱۲/معاملات کا ذکر فرمایا ہے؛ چنانچہ اصولی طور پر تجارت میں غرر کا باعث فساد ہونا فقہاء کے درمیان متفق علیہ ہے۔

غرر کا اثر بیع وشراء کے معاملات اور عقود پر زیادہ پڑتا ہے، اس کی مختلف صورتیں ہیں، جیسا کہ حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم نے اس کو تفصیل سے ذکر فرمایاہے، جو درج ذیل ہے:

غرر کی حقیقت:

غرر بڑا وسیع مفہوم رکھتا ہے اور شریعت میں معاملات کے اندر جہاں بھی غرر ہو اس کو ناجائز قرار دیا گیا ہے، غرر کے اندر ایک بہت ہی وسیع مفہوم ہے اور اس کے اندر بہت ساری صورتیں داخل ہوتی ہیں۔

الشیخ محمد الصدیق الضریر سوڈان کے بہت بڑے عالم ہیں، انہوں نے غرر پر "الغرر وأثره فی العقود" ایک بہت ضخیم کتاب لکھی ہے اور غرر کے متعلق تمام مباحث کو یکجا جمع کر دیا ہے، اس میں انہوں نے غرر کی تمام صورتیں اور احکام بیان فرمائے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ غرر کے لفظی معنی یہ بیان کئے گئے ہیں کہ "ما لہ ظاھر تؤثرہ وباطن تکرھہ" کہ ہر وہ چیز جس کے ظاہر کو تم پسند کرو؛ لیکن اس کا باطن مکروہ ہو، اس کا ترجمہ دھوکہ سے بھی کیا جاتا ہے، لیکن ہر دھوکہ کو غرر نہیں کہتے؛ بلکہ جس میں تین باتوں میں سے کوئی بات پائی جائے وہ غرر ہوتا ہے۔

غرر کی مختلف صورتیں:

غرر کی پہلی صورت یہ ہے کہ مبیع مقدور التسلیم نہ ہو، بائع جس چیز کو بیچ رہا ہے، اس کی تسلیم پر قادر نہ ہو جیسے کتب فقہ میں آتا ہے کہ پرندہ ہوا میں اڑ رہا ہو اور کوئی کہے کہ میں اسے فروخت کرتا ہوں، بیع الطیر فی الھواء، اب پرندہ فروخت تو کر دیا لیکن اس کو مشتری کے سپرد کرنے پر قادر نہیں ہے، لہذا یہ غرر ہوا۔

غرر کی دوسری صورت یہ ہے کہ اس میں مبیع یا ثمن یا اجل ان تینوں میں سے کوئی چیز

مجہول ہو،تو جہاں بھی جہالت پائی جاتی ہو چاہے مبیع میں، چاہے ثمن میں اور چاہے اجل میں، وہ بھی غرر ہے، حبل الحبلہ میں جہالت اجل میں پائی جا رہی ہے ایک تفسیر کے مطابق اور دوسری تفسیر کے مطابق مبیع میں پائی جارہی ہے، یا جہالت ثمن میں پائی جارہی ہو جیسے بیع المنابذہ یا بیع الملامسہ میں۔

غرر کی تیسری صورت وہ ہے کہ جس کو فقہاء کرام نے ''تعليق التمليك على الخطر'' سے تعبیر فرمایا ہے کہ عقود معاوضہ میں تملیک کو کسی خطر پر معلق کرنا، خطر کا معنیٰ ہے کوئی ایسا آنے والا واقعہ جس کے واقع ہونے یا نہ ہونے دونوں کا احتمال ہو،اس واقعہ پر تملیک کو معلق کر دینا کہ اگر یہ واقعہ پیش آ گیا تو میں نے اپنی فلاں چیز کا تمہیں ابھی سے مالک بنا دیا، مثلاً اگر جمعرات کے دن بارش ہوگئی تو یہ میں نے تمہیں پچاس روپے میں فروخت کر دی تو کتاب کی فروختگی جو تملیک کا ایک شعبہ ہے، اس کو بارش کے وقوع پر معلق کر دیا اور یہ خطر ہے کہ بارش کے ہونے یا نہ ہونے دونوں کا احتمال ہے،اس کو ''تعليق التمليك على الخطر'' کہتے ہیں،اوراسی کو قمار بھی کہتے ہیں۔(اسلام اور جدید معاشی مسائل: قبضہ سے پہلے بیع کرنے کا حکم،ص:۱۶۵-۱۶۷،ج:۲،ط: فیصل بکڈ پو دیو بند)

مذکور فی السوال صورت میں گرچہ من وجہ قبضہ دیتے ہوئے اس کو بیچنے کا حق دیا جاتا ہے،لیکن یہ قبضہ بھی نامکمل ہے کہ مستقبل میں بائع اس کو فسخ کرنے کا اختیار رکھتا ہے اور یہ بلڈرس کے لئے غرر ہے، جو ناجائز اور عقد کو فاسد کرنے والا ہے اور سطور بالا میں یہ تفصیل گذر چکی ہے کہ بیع غرر کی احادیث میں ممانعت وارد ہے اور مذکور بیع منہی عنہ ہے،لہذا بلڈرس مذکور زمین کا مالک نہ ہوگا۔

نیز تخلیہ بھی مکمل نہیں ہے بلکہ تملیک علی الخطر ہے، حالاں کہ ایجاب وقبول ہو گیا تو اب اس کا حکم بلڈر کی ملکیت ثابت ہونا ہے، تاکہ اس کو دوسروں کے ہاتھ فروخت کرنے کی

قدرت وقوت حاصل ہو، جیسا کہ فتاوی تاتارخانیہ میں ہے: وحکمه الملك، وهو فی اللغة عبارة عن القوة والقدرة، وفی الشريعة: عبارة عن القدرة علی التصرفات فی المحل بوصف الاختصاص . كذا فی المنافع. (کتاب البیوع: الفصل الاول فی بیان رکنه وشرطه وحکمه، ص:۲۱۲، ج:۸، رقم المسئلة: ۱۱۶۷۲، ط: مکتبہ زکریا دیوبند)

اس لئے بائع اول کے لئے ضروری ہے کہ وہ بلڈر کو مکمل قبضہ دے اور اس زمین کا تخلیہ کر دے اور اگر اس کو فسخ کرنا چاہے تو فسخ کے لئے بھی شرائط ہیں، جو حسب ذیل ہیں:

معقود علیہ (زمین) کا بلڈر کے قبضہ میں باقی رہنا، اگر اس نے وہ زمین فروخت کر دی تو پھر مالک اول کو فسخ کا کوئی حق نہ رہے گا۔

ويجب ان يعلم ان من شرط صحة الاقالة قيام العقد من كون الاقالة رفعا للعقد، وقيام العقد بقيام المعقود عليه، لا بقيام المعقود به. (فتاوی تاتارخانیہ: کتاب البیوع، الفصل الحادی والعشرون فی الاقالة، ص:۳۱۶، ج:۹، رقم المسئلة: ۱۳۴۶۸، ط: مکتبہ زکریا دیوبند)

اس عقد کو فسخ کرنا ممکن ہو یعنی مشتری اول کے قبضہ میں ہو، اگر اس نے بھی وہ زمین دوسرے کو بیچ دی یا اس میں تعمیر کی تو اب فسخ کرنا متعذر ہوگا، لہذا اقالہ صحیح نہ ہوگا۔

والاصل عند ابي حنيفة ان الاقالة تجعل فسخا فی حق المتعا قدين فی الصور كلها، وفي المضمرات: قبل القبض وبعده، ذكر الثمن عند الاقالة او لم يذكر، من جنس الثمن الاول اومن غير جنسه، قليلا كان او كثيرا، سواء كان المبيع مما ينقل ويحول كالعبيدة والجوادي وغيرهما، اومما لاينقل كالدور والخانات والاراضی وغيرها فان امكن تصحيحها فسخا تصح فسخا وان تعذر تصحيحها فسخا لا تصح اصلا. (الفصل الحادی والعشرون فی الاقالة، ص:۳۰۸، ج:۹، رقم المسئلة: ۱۳۴۴۶)

جب مالک اول اور بلڈر کے درمیان ایجاب وقبول ہوگیا ، دونوں نے اپنی رضامندی سے عقد مکمل کیا تو اب بائع صرف اپنی رضامندی سے عقد کرنا چاہے تو نہیں کرسکتا، جیسا کہ فتاوی رحیمیہ میں ہے:صورت مسئولہ میں جب سب بھائی بہنوں کی رضامندی سے سودا کیا گیا، کسی نے بھی اس سے اختلاف نہیں کیااور مشتری کو پورااطمینان بھی دلایااور گیارہ ہزار روپئے بیعانہ کے بھی لے لئے تو مذکورہ سودا مکمل ہوگیا، اب مشتری (خریدار) کی رضامندی کے بغیراس بیع کو فسخ نہیں کرسکتے۔

ہدایہ اخیرین میں ہے :واذا حصل الایجاب والقبول لزم البیع ولاخیار لواحد منهما الا من عیب او رؤیة .(فتاوی رحیمیہ: کتاب البیوع،خرید وفروخت کا بیان،ص:۲۴۳، ج،۵،سوال نمبر:۲۲۰۷،ط: مکتبہ دارالاحسان دیوبند)

نیز مشتری (بلڈر) نے زمین (پلاٹ) کر کے دوسرے لوگوں کے ہاتھوں فروخت کردی ہے، اس لئے اب مالک اول کے لئے اس عقد کو فسخ کرنا یا اقالہ کرنا متعذر ہوگیا، جیسا کہ اوپر شرائط میں مذکور ہوااور اسی کو حضرت مولانا مفتی عبدالرحیم صاحب لاجپوری رحمۃ اللہ علیہ نے تفصیل سے لکھا ہے، ان کی عبارت ملخصاً درج ذیل ہے:

.........اور اگر مبیع میں کچھ تصرف مانند بیع اور اعتاق کے ہوگا تو فسخ ممتنع ہوگا۔

.........مشتری اگر مبیع کسی اور کو بیچ دے یا کسی کو ہبہ کردے اور اس کا قبضہ بھی کرادے یاوقف کردے تو ان صورتوں میں فسخ کرنا متعذر ہوجائے گا اور بیع فاسد نافذ ہوجائے گا۔درمختار میں ہے: (فان باعه) ای باع المشتری المشتری فاسدا(بیعا صحیحا باتا) ....(لغیر بائعه) او وهبه وسلم او اعتقه (بعد قبضه) ...(او وقفه) وقفا صحیحا ....(او رهنه او اوصی)تصدق (به نفذ) البیع الفاسد فی جمیع ما هو مر وامتنع الفسخ لتعلق حق العبد به .(فتاوی رحیمیہ: کتاب البیوع،خرید وفروخت کا بیان،ص:

۲۶۴،ج:۵،سوال نمبر:۲۲۰۹،ط: مکتبہ دارالاحسان دیوبند)

لیکن مالک اول کی طرف سے اس طرح کی شرط کرنے کی وجہ بھی یہ ہے کہ اس کی مبیع ہلاک نہ ہوجائے یعنی اس کی مملوک شئی اس کو نہ مل سکے اور بلڈر پیسے بھی نہ دے تو اس کے لئے خسارہ ہوگا، تو اس خسارہ ونقصان سے بچنے کے لئے مالک اول یہ شرط عائد کرتا ہے، لیکن یہ شرط اس عقد میں صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ اس میں تخلیہ مکمل نہ ہونے کے ساتھ ساتھ تملیک علی الخطر ہے، جیسا کہ اوپر تفصیل گذر چکی۔

رہا سوال مالک اول کا نقصان اور خسارہ، تو شریعت مطہرہ نے اس کے لئے اس نقصان سے بچنے کی تین صورتیں تجویز کی ہیں:

(۱) حبس المبیع (۲) مشتری سے رہن لیا جائے (۳) اس سے کفیل لیا جائے، یہ تینوں صورتیں ملائم عقد بھی ہیں جیسا کہ الفقه الاسلامی وادلته میں مذکور ہے:

اولاً: الشرط الصحيح اى المقبول شرعاً، الملزم للمتعاقدين:

(١) ما يقتضيه العقد، كأن يشتري شخص شيئا بشرط ان يسلم البائع المبيع، او يسلم المشترى الثمن، او بشرط ان يحبس البائع المبيع والتسليم، وحبس المبيع من مقتضى المعاوضات.

(٢) ما لايلائم مقتضى العقد، كالبيع بثمن مؤجل على شرط ان يقدم المشترى كفيلا او رهنا معينين بالثمن؛ فان الكفالة والرهن استيثاق بالثمن فيلائم البيع و يؤيد التسليم. (القسم الثالث العقود، المبحث الرابع البيع الباطل والبيع الفاسد، المطلب الثانی انواع البیع الفاسد، ص: ۲۴۷، ۲۴۸ ج: ۴، ط: الھدی انٹرنیشنل دیوبند)

خلاصۂ بحث

(۱) اگر مالک ثانی (بلڈر) نے اس عقد فاسد کے بعد کسی کے ہاتھوں زمین فروخت

کردی تو فریق ثانی وثالث کے درمیان ہونے والا یہ عقد تام اور صحیح ہو جائے گا۔

(۲) حاصل شدہ نفع اور قیمت کا مالک بلڈر (مالک ثانی) ہوگا۔

(۳) یہ عمل درست نہیں ہے۔

(۴) رقم کی ادائیگی مکمل نہ ہوئی تھی اور بلڈر نے پلاٹ فروخت کئے تو وہ عقد صحیح ہوا، لہذا ابعد والے بدرجہ اولی صحیح ہوں گے۔

(۵) شرعاً ایجاب وقبول ہی کافی ہے، رجسٹریشن ضروری نہیں ہے، لہذا مالک اول کی طرف سے ایجاب کے بعد اجازت یہ قبضہ کے درجہ میں ہے۔

❖❖❖

سوال نامہ:

”کمیشن“ اور اس کی مروجہ شکلیں

اسلام چوں کہ دینِ فطرت ہے، اس لئے اس نے اپنے ماننے والوں کو جس طرح عبادات، معاشرت اور اخلاقیات کی رہنمائی کی ہے، اسی طرح ایک منصفانہ مالی اور اقتصادی نظام کا خاکہ بھی دنیا کے سامنے پیش کیا ہے، جو ہر قسم کی ناانصافیوں، استحصال، ظلم و جبر اور فریب سے پاک ہے۔

معیشت سے متعلق اسلامی تعلیمات اور مروجہ معاشی نظام میں اگر موازنہ کیا جائے تو نمایاں فرق یہ سامنے آتا ہے کہ اسلامی تعلیمات میں قدم قدم پر یہ بات واضح کی گئی ہے کہ معاشی سرگرمیاں اور ان سے حاصل ہونے والے مادی فوائد انسانی زندگی کا منتہائے مقصود نہیں، جب کہ مروجہ اقتصادی نظام میں مادی منافع اور فوائد کو منتہائے مقصود کے طور پر پیش کیا جاتا ہے، پس اگر مادی منافع کو ہی اصل سمجھ لیا جائے گا تو اُس کی حصول یابی کے لیے معیشت میں ناہمواریاں اور طبقاتی کش مکش اور طرح طرح کے مفاسد پیدا ہونا یقینی ہے، جو اسلام کو کسی بھی صورت میں منظور نہیں۔

اسلام نے بنیادی طور پر بیع کو حلال کہا ہے، اب بیع میں ایک شکل تو اعیان کے تبادلہ کی ہوتی ہے، جب کہ انسانی ضرورتوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے متعارف منافع کو بھی بسا اوقات ”اعیان“ کے درجہ میں رکھ کر ان کے طے شدہ معاوضہ کا لین دین شریعت نے جائز رکھا ہے، اسی اصول پر ”اجارہ“ کے مسائل کا مدار رکھا گیا ہے۔

اسی طرح شریعت نے جس طرح بائع و مشتری کو بذاتِ خود معاملہ کرنے کی اجازت دی

ہے،اسی طرح بذریعۂ وکالت عقود کی انجام دہی بھی شریعت میں ثابت شدہ امر ہے،تاہم نئے زمانہ میں رائج شدہ حصولِ منافع اور وکالت کی صورتوں کے بارے میں ابھی اس بات کی مزید تنقیح کی ضرورت ہے کہ وہ اُصولِ شریعت پر کس حد تک منطبق ہوتی ہیں؟ انہی مروجہ شکلوں میں ایک صورت ''کمیشن'' کا معاملہ بھی ہے،جس نے موجودہ وقت میں ایک اہم ذریعہ آمدنی کی شکل اختیار کرلی ہے،آج کل ''کمیشن'' کے ذریعے نفع کمانے کا جو رجحان دنیا میں پایا جارہا ہے ماضی میں اس کی نظیر نہیں ملتی،حالاں کہ کمیشن کی بعض مروجہ صورتیں ظاہری طور پر اسلامی اصولوں سے ہم آہنگ نہیں معلوم ہوتی ہیں۔

''کمیشن'' کا عام مفہوم یہ سمجھا جاتا ہے کہ ''کسی کی راہنمائی اور تعاون پر معاوضہ لینا'' اور بسااوقات راہنمائی اور تعاون کے بغیر لئے جانے والے معاوضہ کو بھی عرف میں کمیشن کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے؛ لیکن ''کمیشن'' کی مروجہ شکلوں کا اگر فقہی نقطۂ نظر سے تجزیہ کیا جائے تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ اس کی کسی شکل پر ''اجارہ'' کی تعریف صادق آرہی ہے،کسی پر ''دلالی'' کی حقیقت منطبق ہوتی ہے،جب کہ بہت سی صورتوں پر ''سود'' یا ''رشوت'' کی تعریف صادق آتی ہے۔

لہذا کمیشن کی کسی بھی شکل پر حکم شرعی کی تطبیق سے پہلے اس کی حیثیت ونوعیت کو متعین کرنا ضروری ہوگا،اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ''کمیشن'' کا عموماً جن فقہی ابواب سے تعلق ہوسکتا ہے ان کے سلسلے میں کچھ بنیادی نکات کی تنقیح کرلی جائے؛ تاکہ ان کی روشنی میں کمیشن کی مروجہ شکلوں کو پرکھنا اور حکم شرعی کو ان پر منطبق کرنا آسان ہو،وہ نکات درج ذیل ہیں:

الف:۔ اجارہ کی تعریف،ارکان،اقسام اور اس کی صحت کے کیا شرائط ہیں؟

ب:۔ جن شرطوں سے اجارہ فاسد ہوجاتا ہے وہ کیا ہیں؟

ج :۔ دلالی کی تعریف اور اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف اور احناف کے مفتی

بہ قول کی وضاحت۔

د :۔ کیا دلالی کا جواز کچھ شرائط کے ساتھ مقید ہے؟

ہ :۔ دلالی کی جن صورتوں کو جائز قرار دیا گیا ہے ان کے جواز کی علت اور شرائط کیا ہیں؟

و :۔ دلالی، اجارہ اور جعالہ، تینوں ایک ہی چیز کے نام ہیں یا ان میں باہم فرق ہے؟

ز :۔ وکالت کی شرعی حقیقت کیا ہے؟ اور اس پر معاوضہ لینے کی کب اور کس وقت اجازت ہے؟

مذکورہ بالا نکات کی روشنی میں ''کمیشن'' کی حقیقت واضح کرتے ہوئے اصولی طور پر اس کے جواز وعدم جواز نیز حدود وشرائط کی وضاحت فرمائیں، پھر کمیشن کی درج ذیل شکلوں کا شرعی حکم الگ الگ مدلل تحریر فرمائیں۔

(۱) زمین کی خرید وفروخت میں بھی ایک جانب سے اور عموما جانبین سے دلالی اور کمیشن کا رواج عام ہوتا جارہا ہے، تو شرعاً ان معاملات میں مقررہ کمیشن لینا درست ہے یا نہیں؟

(۲) آج کل یہ عرف بن گیا ہے کہ اجیر مشترک (مثلا کارپینٹر یا پلمبر وغیرہ) جو مٹیریل دوکان سے لاتے ہیں تو انہیں دوکان دار ایک خاص تناسب سے کمیشن دیتا ہے اور اجیر مشترک اسے اپنا حق سمجھتا ہے اور اس میں بعض مرتبہ کسی دوکان کی تخصیص ہوتی ہے اور بعض مرتبہ بلا کسی تخصیص کے کسی بھی دوکان دار سے مال خریدنے پر وہ دوکان دار اسے کمیشن دیتا ہے تو اس کمیشن کے لین دین کا شرعا کیا حکم ہے؟

(۳) اسکولوں میں داخلہ اور نصاب کی کتابوں کی خرید وفروخت میں کمیشن کا لین دین

بھی عام ہےتو اس کمیشن کا شرعاً کیا حکم ہے؟

(۴) بعض اوقات کسی کمپنی میں کوئی شخص اجیر خاص (منیجر یا سپر وائزر وغیرہ) ہوتا ہے تو اس کے لئے کمپنی کے مالک کو بتائے بغیر کمپنی کے واسطے کسی سامان کی خریداری پر دوکان دار سے اپنی ذات کے لئے کمیشن لینا درست ہے یا نہیں؟ اور اس مقصد کے لئے بلوں کی رقومات میں کمی بیشی کا کیا حکم ہے؟ (مثلاً: بل میں زیادہ رقم لکھوا کر دوکان دار سے زائد رقم خود لے لینا وغیرہ)

(۵) اسی طرح بعض فرموں میں دیکھا گیا کہ منیجر یا سپر وائزر کارخانے داروں کے سپلائی کردہ مال کو (صحیح ہونے کے باوجود) اس وقت تک منظوری نہیں دیتا جب تک اپنا مقررہ کمیشن وصول نہ کرلے، اسی طرح فرم سے آرڈر دلوانے کے لئے بھی ذمہ دار ملازموں کا کمیشن لینے کا عام رواج ہے، اس قسم کے کمیشن لینے کو مالکین فرم اگرچہ غلط سمجھتے ہیں؛ لیکن وہ دانستہ طور پر ملازموں کی طرف سے چشم پوشی سے کام لیتے ہیں تو سوال یہ ہے کہ کیا فرم کے ملازم یا ذمہ دار کو یہ کمیشن لینا حلال ہوگا؟

(۶) سرکاری ٹینڈروں کی تکمیل میں افسران کا کمیشن لینا بھی عام ہے؛ بلکہ اس کے بغیر کوئی ٹینڈر پورا کرنا سخت مشکل ہے تو اس کمیشن کے لین دین کا کیا حکم ہے، کیا لینے اور دینے والے دونوں کا حکم یکساں ہے؟ یا دونوں کے بارے میں حکم میں کچھ فرق ہوگا؟

(۷) مختلف اشیاء کو فروخت کرنے اور ان کی تشہیر کیلئے کمپنیاں متعلقہ افراد کو کمیشن اور انعام دیتی ہیں تو کیا اس طرح کا کمیشن جائز ہے؟

(۸) آج کل دواساز کمپنیاں ڈاکٹروں اور میڈیکل اسٹوروں کو مخصوص مقدار میں کمیشن اور گفٹ وغیرہ دیتی ہیں، تو سوال یہ ہے کہ کیا نسخہ میں محض دوا لکھنے کی وجہ سے ڈاکٹر کا کمپنی سے کمیشن یا انعام لینا جائز ہوگا؟ اسی ضمن میں یہ سوال بھی ہے کہ بعض ڈاکٹر کمیشن کا کوئی مطالبہ نہیں کرتے ہیں، اس کے باوجود متعلقہ کمپنیاں ان کو کچھ رقم بھجواتی ہیں، اس طرح

کی رقم کا کیا حکم ہے؟

(۹) ایک ڈاکٹر اگر مریض کو خون کے مختلف ٹیسٹ، الٹرا ساؤنڈ اور دیگر جانچوں کے لیے متعلقہ سینٹر بھیجتا ہے، تو وہ سینٹر کے مالک سے کمیشن لیتا ہے، اسی طرح چھوٹا نرسنگ ہوم اگر اپنے کسی مریض کو بڑے ہسپتال میں ٹرانسفر کرتا ہے تو وہ فی مریض کمیشن لیتا ہے، بعض علاقوں میں گاؤں دیہات کے لوگ اگر کسی مریض کو کسی ہسپتال یا لیب وغیرہ میں لاتے ہیں تو اس پر بھی وہ کمیشن لیتے ہیں تو اس طرح کے کمیشن کا شرعاً کیا حکم ہے؟ کیا اس کو دلالی کی اُجرت کہا جاسکتا ہے؟

(۱۰) بعض ڈاکٹر کمیشن کے لالچ میں غیر مفید دوا اور بلاضرورت ٹیسٹ لکھ دیتے ہیں اور کبھی کمیشن کی زیادتی کو پیش نظر رکھتے ہوئے غیر اطمینان بخش لیب کی طرف رہنمائی کر دیتے ہیں تو کیا اس صورت میں انہیں مقررہ کمیشن لینا شرعا درست ہوگا؟

(۱۱) بعض لیب کے ذمہ داران کسی کو بھی کمیشن نہیں دینا چاہتے؛ لیکن کمیشن کے بغیر ان کے پاس یا تو مریض پہنچتے ہی نہیں یا کم پہنچتے ہیں، کیا ایسی مجبوری کی صورت میں کمیشن دینے کی گنجائش نکل سکتی ہے؟ کیا کمیشن لینے اور دینے کے حکم میں فرق ہوگا؟

(۱۲) ائیر پورٹ، ریلوے اسٹیشن اور بس اڈے وغیرہ پر آٹو، ٹیکسی اور دیگر گاڑیوں والے مسافروں کو متعینہ ہوٹلوں، گیسٹ ہاؤس وغیرہ تک لے جاتے ہیں، جس پر وہ مالکان سے کمیشن لیتے ہیں، شریعت کی رو سے اس کا کیا حکم ہے؟

مذکورہ بالا صورتوں کے علاوہ اس وقت اور بھی بہت سی صورتیں رائج ہیں جن کی تفصیل باعثِ طوالت ہے؛ لیکن اگر اُصولی طور پر کچھ ضوابط طے ہو جائیں تو نئی صورتوں پر انطباق میں آسانی ہوسکتی ہے۔

❖❖❖

کمیشن اور اس کی مروجہ شکلیں : احکام ومسائل

از:۔مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی صاحب

اسلام نے بنیادی طور پر بیع کو حلال کہا ہے،جیسا کہ باری تعالی کا ارشاد ہے : اَحَلَّ اللّٰہ البیع ..الخ (سورۃ بقرۃ:۲۷۵)اب بیع میں ایک شکل تو اعیان کے تبادلہ کی ہوتی ہےاور اسی کو شریعت میں حقیقۃً بیع سے تعبیر کیا جاتا ہے، جب کہ انسانی ضرورتوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے متعارف منافع کو بھی بسا اوقات ''اعیان'' کے درجہ میں رکھ کر ان کے طے شدہ معاوضہ کا لین دین شریعت نے جائز رکھا ہے،اسی اصول پر''اجارہ'' کے مسائل کا مدار رکھا گیا ہے۔

نیز شریعت نے جس طرح بائع ومشتری کو بذاتِ خود معاملہ کرنے کی اجازت دی ہے ،اسی طرح بذریعۂ وکالت عقود کی انجام دہی بھی شریعت میں ثابت شدہ امر ہے؛ تاہم نئے زمانہ میں رائج شدہ حصولِ منافع اور وکالت کی صورتوں کے بارے میں ابھی اس بات کی مزید تنقیح کی ضرورت ہے کہ وہ اُصولِ شریعت پر کس حد تک منطبق ہوتی ہیں؟ انہیں مروجہ شکلوں میں سے ایک ''کمیشن'' کا معاملہ بھی ہے،جس نے موجودہ وقت میں ایک اہم ذریعۂ آمدنی کی شکل اختیار کر لی ہے،آج کل''کمیشن'' کے ذریعے نفع کمانے کا جو رجحان دنیا میں پایا جارہا ہے ،ماضی میں اس کی نظیر نہیں ملتی،حالاں کہ کمیشن کی بعض مروجہ صورتیں ظاہری طور پر اسلامی اصولوں سے ہم آہنگ نہیں معلوم ہوتی ہیں۔

''کمیشن'' کا عام مفہوم یہ سمجھا جاتا ہے کہ''کسی کی راہنمائی اور تعاون پر معاوضہ لینا'' اور بسا اوقات راہنمائی اور تعاون کے بغیر لئے جانے والے معاوضہ کو بھی عرف میں کمیشن کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے،لیکن''کمیشن'' کی مروجہ شکلوں کا اگر فقہی نقطۂ نظر سے تجزیہ کیا

جائے تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ اس کی کسی شکل پر ''اجارہ'' کی تعریف صادق آرہی ہے ،تو کسی پر ''دلالی'' کی حقیقت منطبق ہوتی ہے ،جب کہ بہت سی صورتوں پر ''سود'' یا ''رشوت'' کی تعریف صادق آتی ہے۔

لہذا کمیشن کی کسی بھی شکل پر حکم شرعی کی تطبیق سے پہلے،اس کی حیثیت ونوعیت کو متعین کرنا ضروری ہوگا اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ''کمیشن'' کا عموما جن فقہی ابواب سے تعلق ہوسکتا ہے،ان کے سلسلے میں کچھ بنیادی نکات کی تنقیح کرلی جائے؛ تاکہ ان کی روشنی میں کمیشن کی مروجہ شکلوں کو پرکھنا اور حکم شرعی کو ان پر منطبق کرنا آسان ہو۔

اجارہ اور اس کے احکام

اجارہ کے لغوی معنی:۔

اجارہ اجرت سے ہے اور اجرت کے معنی کرایہ ومزدوری ہے،جیسا کہ کہا جاتا ہے استأجرت الرجل: میں نے فلاں شخص کو مزدوری پر طلب کیا۔ چنانچہ شامی میں ہے: وھی لغة اسم للأجرة وھو ما یستحق علی عمل الخیر.(الدرالمختار:ج:۹،ص:٤)

اور بعض فقہاء نے اجارہ کے لغوی معنی بیان کرنے کے لئے دوسری تعبیر اختیار کی ہے ،چنانچہ علامہ کاسائیؒ فرماتے ہیں: واما معنی الاجارۃ فالاجارۃ بیع المنفعة لغة. (بدائع: ج:٤،ص:١٦) لغت میں اجارہ نام ہے منفعت کے بیچنے کا،حقیقت میں یہ لفظی اختلاف ہے ورنہ معناً سبھی کے نزدیک اجارہ کے معنی یکساں ہیں ،اس لئے کہ اجیر (مزدور) اجرت ومزدوری کا مستحق اسی وقت ہوتا ہے جب وہ اپنے عمل کو جو منفعت کی شکل میں ہے آجر ومستاجر (اجرت پر طلب کرنے والے) کو سپرد کردے اور اس کے ہاتھ فروخت کردے۔

اصطلاحی معنی:۔

فقہاء کی اصطلاح میں کسی عوض کے بدلہ کسی شئ کے مقصود (نفع) کا مالک بنانے کا نام اجارہ ہے، چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں: وشرعا تملیك نفع مقصود من العین بعوض. (الدرالمختار: ج:۹،ص:٥،٤) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بھی اجارہ کے اصطلاحی معنی یہی ہیں، چنانچہ صاحب مواہب الجلیل فرماتے ہیں: وھی بیع منافع معلومة بعوض معلوم: متعین عوض کے بدلے مقررہ منافع کو بیچنے کا نام اجارہ ہے۔(مواہب الجلیل: ج:۷،ص:۴۹۳)

حاصل کلام یہ کہ اجارہ اس معاملہ کو کہا جاتا ہے جس میں ایک فریق کی جانب سے منفعت ہو اور دوسرے کی جانب سے معاوضہ اور اجرت ہو، مثلا ایک شخص کی طرف سے مکان ہو جس میں وہ رہنے کی اجازت دے اور دوسرے کی طرف سے اس کا کرایہ ادا ہو، تو یہ اجارہ کہلائے گا۔

لہذا اگر ایک طرف سے منفعت اور فائدہ حاصل کرنے کا وقتی مجاز بنانے کے بجائے اس کا مکمل مالک بنادیا جائے تو اسے ''بیع'' کہا جاتا ہے، اس لئے کہ بیع میں عین کی بیع ہوتی ہے اور اجارہ میں صرف منفعت کی، اور اگر اس استفادہ کا کوئی عوض وصول نہ کیا جائے تو اس کا نام اعارہ یا عاریت ہے، اس لئے کہ اجارہ میں عوض کے بدلہ منفعت کا مالک بنانا پایا جاتا ہے اور عاریت میں بغیر عوض کے منفعت پر ملکیت حاصل ہوتی ہے۔

اجارہ کے لئے خاص لفظ اجارہ ہی کا استعمال ضروری نہیں ہے بلکہ ہر وہ تعبیر جو اجارہ کے مقصد کو واضح کرتی ہو اور مخاطب کی طرف سے اس پر قبولیت کا اظہار ہو وہ اجارہ کے منعقد ہونے کے لئے کافی ہے جیسے عربی زبان میں ''استئجار یا اکتراء'' کے الفاظ، چنانچہ علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں: اما رکنها فالایجاب والقبول وذلك بلفظ

دال عيهـا وهو لفظ الإجارة والاستئجار والاكتراء فاذا وجد ذلك فقد تمّ الركن . (بدائع الصنائع: ج:٤، ص:١٦)

اجارہ کے جائز ہونے پر تقریباً تمام فقہاءِ اسلام کا اتفاق ہے، اس لئے کہ اس کا ثبوت قرآن وحدیث، اجماع اور قیاس چاروں ادلۂ شرعیہ سے ہے، مثلاً:

قرآن کریم سے اجارہ کا ثبوت:۔

قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے: وان اردتم ان تسترضعوا اولادکم فلا جناح علیکم . (سورۂ بقرہ: آیت: ۲۳۳) دوسری جگہ ارشاد ہے: فان ارضعن لکم فآتوھن أُجورھن . (سورۂ طلاق: آیت: ٦)

اللہ تعالیٰ کا دایہ کو اجرت پر حاصل کرنے سے حرج کی نفی کرنا اور دایہ کے کام سے فراغت کے بعد اس کی مزدوری اور اجرت دینے کا حکم یہ عقد اجارہ کے جواز پر دلالت کر رہا ہے۔

اسی طرح جب حضرت شعیبؑ نے اپنی لڑکی کی شادی حضرت موسیٰؑ سے منظور فرمائی تو آٹھ سال کی مدتِ اجرت کو مہر قرار دیا اور اس کے بدلہ اپنی لڑکی کا عقد نکاح کیا، جس کو اللہ تعالیٰ نے یوں ذکر فرمایا: "قال إني أريد أن أنكحك إحدى ابنتي هاتين على أن تأجرني ثماني حجج". (القصص: ٢٧)

حضرت شعیبؑ کا آٹھ سال کی اجرت کو مہر قرار دینا بھی عقد اجارہ کے جواز پر دلالت کرتا ہے؛ کیوں کہ مہر مال ہوتا ہے، جو عصمت کے عوض میں دیا جاتا ہے اور مال یا اس کا بدل بننے کی صلاحیت حلال اور جائز چیز ہی کے اندر پائی جاتی ہے۔

نیز حضرت شعیبؑ کی لڑکی نے اپنے والد محترم سے حضرت موسیٰؑ کو اجرت پر طلب کرنے کی درخواست کی؛ چنانچہ قرآن مجید میں ارشاد فرمایا گیا: قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ

اسْتَأْجِرْهُ اِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْاَمِيْنُ . (القصص: ٢٦)

حضرت شعیبؑ کی لڑکی کا اپنے والد سے حضرت موسیٰؑ کو اجرت پر لینے کی درخواست کرنا اور حضرت شعیبؑ کا اسے قبول کر لینا، یہ بھی عقد اجارہ کے جواز کے بغیر ممکن نہیں۔

سنت سے اجارہ کا ثبوت:۔

نیز حدیث پاک میں ہے: عن ابی هريرة عن النبي ﷺ قال: قال الله تعالى: ثلاثة انا خصمهم يوم القيامة : رجل اعطى بى ثم غدر ورجل باع حرّا وأكل ثمنه ورجل استأجره اجيرا فاستوفى منه ولم يعطه اجره. (بخاری: ٣٠٢/١، اعلاء السنن: ج:١٦،ص:١٥٦)

اس حدیث سے جہاں مزدور کی اجرت ادا نہ کرنے کی شناعت معلوم ہوتی ہے وہیں یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ اجارہ کا معاملہ درست ہے تبھی تو وہ اجرت کا مستحق ہوگا۔

دوسری حدیث میں ہے: عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ اعطوا الأجير أجره قبل ان يجف عرقه. (ابن ماجه، رقم الحديث: ٢٤٣٦) **یہ حدیث بھی عقد اجارہ کے جائز ہونے کی واضح دلیل ہے۔**

اجماع سے اجارہ کا ثبوت:۔

علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں کہ عبدالرحمٰن بن اصم کے علاوہ صحابہؓ کے زمانہ سے آج تک پوری امت عقد اجارہ کے جائز ہونے پر متفق ہے۔

فان الامة اجتمعت على ذلك قبل وجود الأصم حيث يعتقدون عقد الإجارة من زمن الصحابة رضى الله عنهم إلى يومنا هذا من غير نكير فلا يعبأ بخلافه اذ هو خلاف الاجماع . (بدائع الصنائع:١٦/٤)

خلاف قیاس استحسان سے اجارہ کا ثبوت:۔

عقل ومصلحت کا تقاضا بھی یہ ہی ہے کہ عقد اجارہ جائز ودرست ہو کیونکہ انسان کو جس

طرح اعیان کی ضرورت پڑتی ہے اسی طرح اشیاء سے متعلق منافع کی بھی ضرورت پڑتی ہے، اور اعیان کی خرید وفروخت درست ہے، بیع کی صورت میں تو منافع کی خرید وفروخت بھی درست ہونی چاہئے ، اس لئے کہ بہت سے لوگ ایسے ہیں جن کے پاس نہ گھر ہے اور نہ سواری اور وہ شخص ٹھہرنے کا یا سواری کے ذریعہ سفر کا محتاج ہے اور بعض کے پاس گھر بھی ہے اور سواری بھی؛ لیکن ان لوگوں کے لئے یہ بھی ممکن نہیں کہ بغیر عوض کے ضرورت مندوں کو یہ چیزیں حوالہ کردے، لہذا اس ضرورت کو پورا کرنے کی صورت یہ ہی ہے کہ ضرورتمند شخص صاحب سامان کو کچھ روپئے آپسی رضامندی سے دے اور اپنی ضرورت کے مکان یا سواری سے نفع اٹھائے ، پتا چلا کہ عقد اجارہ انسانی سماج کی ایک اہم ضرورت ہے۔علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں:

ان القياس متروك لان الله تعالى انما شرع العقود لحوائج العباد وحاجتهم إلى الاجارة ماسة . لان كل واحد لايكون له دار مملوكة يسكنها او ارض مملوكة يزرعها او دابة مملوكة يركبها وقد لا يمكنه تملكها بالشراء لعدم الثمن ولا بالهبة والإعارة. لانّ نفس كل واحد لا تسمح بذلك فيحتاج إلى الإجارة فجوزت بخلاف القياس لحاجة الناس كالسلم ونحوه. (بدائع الصنائع : ١٦/٤)

اجارہ کے ارکان:۔

جس طرح عقد نکاح اور بیع وغیرہ کے وجود میں آنے کے لئے شریعت نے ایجاب وقبول کو اس کا رکن بتایا ہے ، اسی طرح فقہاء نے عقد اجارہ کے لئے بھی دو رکن ایجاب وقبول کو متعین کیا ہے، چنانچہ علامہ کاسانی فرماتے ہیں: اما ركنها فالايجاب والقبول وذلك بلفظ دال عليها. (بدائع: ١٦/٤) البتہ امام مالکؒ کے نزدیک اجارہ کے ارکان تین

ہیں:(۱)عاقدین(۲)اجرت ومزدوری(۳)منفعت،چنانچہ مواہب الجلیل میں ہے: فی کتاب الإجارة ثلاثة ابواب : الأول فی ارکانها وهی العاقدان والأجرة والمنفعة. (مواهب الجليل: ٤٢٣/٧)

اورامام شافعیؒ کے نزدیک اجارہ کے ارکان چار ہیں : (۱) عاقدین (۲) ایجاب وقبول (۳) اجرت (۴) منفعت، چنانچہ علامہ عمرانی تحریرفرماتے ہیں: وارکانها اربعة : عاقدان وصيغة واجرة ومنفعة .(البيان : ٢٨٥/٢)

مگر دیکھا جائے تو یہ محض تعبیر کا فرق ہے ورنہ کوئی حقیقی اختلاف نہیں،سب کا مقصد ایک ہی ہے۔

اجارہ کی شرائط:۔

اجارہ سے متعلق شرائط چارقسم کی ہیں:(۱)انعقاد کی شرط(۲)نفاذ کی شرط(۳)صحت اجارہ کی شرط(۴)لزوم اجارہ کی شرط، جیسا کہ علامہ کاسانیؒ تحریرفرماتے ہیں: واما شرائط الركن فانواع بعضها شرط الانعقاد وبعضها شرط النفاذ وبعضها شرط الصحة وبعضها شرط اللزوم. (بدائع: ١٨/٤)

(۱) اجارہ کی انعقاد سے متعلق تین شرطیں ہیں:(الف)عاقدین سے متعلق(باء)نفس عقد سے متعلق(ج)مکان عقد سے متعلق۔

(الف) عاقد کے لئے ضروری ہے کہ وہ عاقل ہو، اچھے برے کی تمیز کرسکتا ہو اور غبن (دھوکہ) سے بچ سکتا ہو،لہذا جو پاگل ومجنون ہو یا بچہ اتنا چھوٹا ہو کہ اچھے برے کی تمیز نہیں کرسکتا وہ اگرعقد اجارہ کرلے تو اس کے ایجاب وقبول سے اجارہ منعقد نہیں ہوگا۔

اما الذی يرجع إلى العاقد فالعقل وهو ان يكون العاقد عاقلا حتى لا تنعقد الاجارة من المجنون والصبى الذي لا يعقل كما لا ينعقد البيع منهما . واما البلوغ

فليس من شرائط الانعقاد ولا من شرائط النفاذ عندنا.(بدائع: ۱۸/٤)

ہمارے نزدیک بالغ ہونا نہ انعقاد اجارہ کے لئے شرط ہے نہ نفاذ اجارہ کے لئے، اسی طرح عاقد کا آزاد ہونا بھی شرط نہیں ہے؛ نہ انعقاد کے لئے نہ نفاذ کے لئے؛لہذا عبد ماذون اور مجبور کا عقد اجارہ اگر مالک اجازت دے تو منعقد ہو جائے گا۔

وكذا حرية العاقد ليست بشرط لانعقاد هذا العقد ولا لنفاذه عندنا فينعقد عقد المملوك ان كان ماذونا ويقف على اجازة مولاه ان كان محجوراً.

(بدائع: ١٩/٤)

(باء) نفس عقد سے متعلق شرط یہ ہے کہ قبول ایجاب کے موافق ہو، چنانچہ حامد نے کہا کہ یہ مکان میں نے ماہانہ دوسو روپیہ کے عوض تمہیں کرایہ پر دیا اور بکر نے کہا کہ میں نے ایک سو روپیہ میں اس کو قبول کیا تو اس سے عقد اجارہ منعقد نہیں ہوگا۔

واما الذي يرجع إلى نفس العقد فهو ان يكون القبول موافقًا للايجاب.

(بدائع:٣٢٣/٤)

(ج) مکان عقد سے متعلق شرط یہ ہے کہ ایجاب وقبول کا وقت ایک ہی ہو، یعنی ایجاب جس مجلس میں ہو قبول بھی اسی مجلس میں پایا جارہا ہو، ورنہ مجلس الگ الگ ہونے کی صورت میں عقد منعقد نہیں ہوگا۔

واما الذی يرجع إلى مكان العقد فواحد، هو اتحاد المجلس بان كان الايجاب والقبول فی مجلس واحد فان اختلف المجلس لاينعقد. (بدائع: ٣٢٤/٤)

(۲) عقد اجارہ کے نافذ ہونے اور عمل میں آنے کی چند شرطیں ہیں:۔

(ا) معاملہ کرنے والا مرد ہو تو امام صاحبؒ کے نزدیک ضروری ہے کہ وہ مرتد نہ ہو اور

صاحبینؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے،اس لئے کہ امام صاحب کے نزدیک مرتد کے تصرفات موقوف ہوتے ہیں اور صاحبینؒ کے نزدیک مرتد کے تصرفات نافذ ہوجاتے ہیں:

واما شرط النفاذ فانواع منها خلوّ العاقد عن الردة إذا كان ذكرا فی قول ابی حنيفة . وعند ابی يوسف ومحمد: ليس بشرط بناء علی ان تصرفات المرتد موقوفة عند ابی حنيفة وعندهما نافذة . (بدائع :٤/٢٠)

(٢) دوسری شرط: عاقد کا مالک ہونا اوراس مال پر ولایت کا حاصل ہونا ہے؛ لہٰذا فضولی کا عقد اجارہ درست نہیں ہوگا،اس لئے کہ نہ تواس کواس مال پرملکیت حاصل ہے نہ ہی ولایت،البتہ احناف کے نزدیک یہ عقد مالک کی اجازت پرموقوف رہے گا۔

ومنها الملك والولاية: فلا تنفذ إجارة الفضولی لعدم الملك والولاية لكنه ينعقد موقوفا علی اجازة المالك عندنا خلافا للشافعي كالبيع.(بدائع :٤/٢٢)

(٣) تیسری شرط: شيئ مستأجر کا سپرد کردینا ہے،یعنی منفعت پرقدرت دے دینا،جبکہ اجرت پیشگی اداءکرنے کی شرط نہ لگائی گئی ہو۔

ومنها تسليم المستأجر فی اجارة المنازل ونحوها اذا كان العقد مطلقا عن شرط التعجيل بان لم يشترط تعجيل الأجرة فی العقد. (بدائع : ٤/٢٣)

(٤) چوتھی شرط: نفاذ کی چوتھی شرط یہ ہے کہ کسی فریق نے خیارشرط نہ لیا ہوورنہ مدت خیار میں اجارہ نافذ نہیں ہوگا۔

ومنها: ان يكون العقد مطلقا عن شرط الخيار فان كان فيه الخيار لا ينفذ فی مدة الخيار. (بدائع : ٤/٢٤)

شرائط صحت:۔

عقد اجارہ کے صحیح ہونے کی شرائط بنیادی طور پر پانچ قسم کی ہیں:۔

(١) فریقین سے متعلق (٢) معقود علیہ(جس چیز کا اجارہ ہورہا ہے)اس سے متعلق

(۳) جگہ سے متعلق (۴) اجرت سے متعلق (۵) رکن سے متعلق۔

فریقین سے متعلق شرط یہ ہے کہ وہ آپس میں رضا مند ہوں؛ لہذا جبر، مذاق اور غلطی کے ساتھ اجارہ صحیح نہیں۔

اما الذي يرجع إلى العاقد فرضى المتعاقدين . فلايصح مع الكراهة والهزل والخطأ لان هذه العوارض تنافي الرضاء. (بدائع: ٢٤/٤)

معقود علیہ (منفعت) سے متعلق شرطیں:۔

(۱) جس منفعت پر اجارہ ہو رہا ہو وہ معلوم و متعین ہو تا کہ فریقین کے درمیان کوئی نزاع نہ ہو، البتہ ایسی جہالت جو مفضی الی المنازعت نہ ہو وہ عقد سے مانع نہیں ہے ورنہ مانع ہے۔

اما الذي يرجع إلى المعقود عليه: منها ان يكون المعقود عليه وهو المنفعة معلوما علما يمنع من المنازعة فان كان مجهولا ينظر إن كانت تلك الجهالة مفضية إلى المنازعة تمنع صحة العقد والا فلا. (بدائع: ٢٤/٤)

(۲) **منفعت سے متعلق دوسری شرط** یہ ہے کہ منفعت کا محل معلوم ہو، مثلا اجارہ پر دینے والا شخص کہہ دے کہ میں فلاں گھر یا فلاں سواری اجرت پر دے رہا ہوں اور ان کو اشارہ سے یا کسی اور طریقہ سے متعین کر دے۔

ومنها بيان محل المنفعة : حتى لو قال: آجرتك احدى هاتين الدارين او احد هذين العبدين او قال استاجرت احد هذين الصانعين لم يصح العقد : لان المعقود عليه مجهول لجهالة محله جهالة مفضية إلى المنازعة فتمنع صحة العقد . (بدائع: ٢٥/٤)

(۳) **تیسری شرط** یہ ہے کہ منفعت حاصل کرنے کی مدت متعین کر دی جائے، اس لئے کہ منفعت کی مقدار کا علم بغیر تعیین مدت کے نہیں ہو سکتا۔

ومنها بیان المدة فی اجارة الدور والمنازل والبیوت والحوانیت وفی استئجار الظئر . لان المعقود علیه لایصیر معلوم القدر بدونه. (بدائع: ٢٧/٤)

(۴) چوتھی شرط یہ ہے کہ جس سے کام لینا ہے اس کے کام کی نوعیت واضح کردے کہ کس طرح کا کام اس سے لیا جائے گا؟ کیونکہ کاریگروں اور عاملوں کے عمل کی جہالت ایسی چیز ہے کہ جو نزاع کا باعث بن سکتی ہے۔

ومنها بیان العمل فی استأجار الصناع والعمل لان جهالة العمل فی الاستأجار علی الاعمال جهالة مفضیة إلی المنازة . (بدائع:٣١/٤)

(۵) پانچویں شرط یہ ہے کہ منفعت ایسی چیز ہو کہ مستاجر حقیقتا اور شرعاً اس کو حاصل کرنے پر قادر ہو اس لئے کہ منفعت کا حصول بغیر قدرت کے نہیں ہوسکتا، شرعا قادر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ چیز شرعا ناجائز اور حرام نہ ہو جیسے گانے بجانے کے آلات وغیرہ۔

ومنها ان یکون مقدور الاستیفاء حقیقة وشرعا لان العقد لایقع وسیلة إلی المعقود علیه بدونه.(بدائع:٣٦/٤)

معقود علیہ کی جگہ سے متعلق شرط:۔

وہ یہ ہے کہ متعاقدین کا قبضہ اس میں پایا جارہا ہو جبکہ معقود علیہ اشیاء منقولہ میں سے ہو۔ واما الذی یرجع إلی محل المعقود علیه فهو ان یکون مقبوض المؤاجر اذا کان منقولا فان لم یکن فی قبضه فلا تصح اجارته. (بدائع: ٤٧/٤)

اجرت سے متعلق شرائط:۔

(۱) وہ ایسی چیز ہو جو شرعا وعرفا مال متقوم (جس کی قیمت لگائی جاسکے) ہو، اس لئے خنزیر، کتّا اور شراب وغیرہ اجرت نہیں بن سکتے، کیونکہ شریعت میں یہ چیزیں مال نہیں۔

اما الذي یرجع إلی ما یقابل المعقود علیه وهو الاجرة وهو ان تکون

الاجرة مالا متقوما معلوما. (بدائع: ٤/٤٧)

(۲) اجرت سے متعلق دوسری شرط یہ ہے کہ اجرت معلوم ہو، چاہے اشارہ سے ہو یا کسی اور ذریعہ سے۔

والاصل فی شرط العلم بالاجرة قول النبي ﷺ من استأجر اجيرا فليعلمه اجره. (اخرجه النسائي في السنن) والعلم بالإجرة لا يحصل الا بالاشارة والتعيين او بالبيان. (بدائع: ٤/٤٧)

(۳) تیسری شرط یہ ہے کہ اجرت معقود علیہ (منفعت) کی جنس سے نہ ہو جیسے کسی نے سکنی (ٹھہرنے کی جگہ) کے بدلے سکنی ہی کو اجرت کے طور پر لیا یا غلام کی خدمت کے بدلہ غلام کی خدمت ہی کو اجرت پر لیا یا زمین کی زراعت کے بدلے زراعت ہی کو لیا تو اجارہ درست نہ ہوگا۔

ومنها ان لا تكون الاجرة منفعة هى من جنس المعقود عليه كإجارة السكنى بالسكنى والخدمة بالخدمة والركوب بالركوب والزراعة بالزراعة. (بدائع:٤/٤٨)

رکن سے متعلق شرط:۔

وہ یہ ہے کہ ایجاب وقبول ایسی شرط سے خالی ہو جو مقتضاء عقد کے خلاف ہو، نامناسب ہو، جیسے کسی نے گھر کو اس شرط پر کرایہ پر دیا کہ وہ خود ایک مہینہ تک اس میں رہے گا پھر حوالہ کرے گا تو اس سے عقد اجارہ فاسد ہو جائے گا، کیونکہ عقد کا تقاضی یہ ہے کہ کرایہ کی چیز کرایہ دار کو فوراً سپرد کردی جائے۔

واما الذي يرجع إلى ركن العقد فخلوه عن شرط لا يقتضيه العقد ولا يلائمه حتى لو آجره داره على ان يسكنها شهرا ثم يسلمها إلى المستأجر....فالاجارة فاسدة لان هذا الشرط لا يقتضيه العقد.(بدائع : ٤/٥٠)

اجارہ کی اقسام اوراس کےاحکام:۔

تمام عقود شرعیہ کی تین شکلیں ہیں:۔

(۱) جو اپنی اصل اور وصف دونوں اعتبار سے صحیح و درست ہو اسے عقد صحیح کہتے ہیں۔

(۲) جو اصل کے اعتبار سے تو صحیح ہو لیکن شرعاً اس کے اندر کوئی قباحت آگئی ہو یعنی صحت کی شرائط میں سے کوئی شرط فوت ہوگئی ہو اسے عقد فاسد کہتے ہیں۔

(۳) جو اصل اور وصف دونوں اعتبار سے درست نہ ہو اسے عقد باطل کہتے ہیں۔

عقد اجارہ بھی چونکہ انہیں عقود شرعیہ میں سے ایک عقد ہے اس لئے اس کی بھی تین قسمیں ہیں:۔

(۱) اجارہ صحیحہ (۲) اجارہ فاسدہ (۳) اجارۂ باطلہ ۔

واما حكم الاجارة فالاجارة لا تخلوا إما ان كانت صحيحة وإما أن كانت فاسدة وإما أن كانت باطلة .(بدائع: ٥٩/٤)

(۱) اجارہ صحیحہ کےاحکام:۔

جب عقد اجارہ صحیح ہوجائے گا تو منفعت پر مستأجر کی ملکیت اور موجر (کرایہ پر دینے والا) کے لئے اجرت میں ملکیت ثابت ہوجائے گی ،موجر کے لئے ضروری ہوگا کہ وہ عین کرایہ دار کے حوالہ کردے اور کرایہ دار کو اس سے فائدہ اٹھانے پر قدرت دے دے اور مستأجر کے لئے بھی ضروری ہوگا کہ وہ عین کی حفاظت کرے۔

اما الصحيحة فلها احكام بعضها اصلى وبعضها من التوابع اما الاول: فهو ثبوت الملك فى المنفعة للمستأجر وثبوت الملك فى الاجرة المسماة للآجر لانها عقد معاوضة اذ هى بيع المنفعة والبيع عقد معاوضة فيقتضى ثبوت

الملك في العوضين. (بدائع: ٤/٥٩)

(۲) اجارہ فاسدہ اور اس کے احکام:۔

اجارہ فاسدہ اجارہ کی اس صورت کو کہتے ہیں جو اپنی اصل کے اعتبار سے تو درست ہو لیکن فساد خارج سے لاحق ہوا ہو، یعنی صحت کی شرائط میں سے کوئی شرط فوت ہوگئی ہو، جیسے مقتضائے عقد کے خلاف کوئی شرط لگادی یا اجرت مجہول ہو یا مشترک چیز پر اجارہ کیا ہو وغیرہ تو ایسی صورت میں اجارہ فاسد ہو جائے گا۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اگر دوسرے فریق نے پہلے فریق کی شیئ سے ابھی فائدہ نہ اٹھایا ہو تو واجب ہے کہ اس معاملہ کو فوراً ہی ختم کر دیا جائے اور فریقین اپنی اپنی چیزیں واپس لے لیں، لیکن اگر دوسرا فریق شیئ سے فائدہ اٹھا چکا ہے تو اس صورت میں اجرتِ مثل واجب ہوگی، یعنی طے شدہ معاملہ سے ہٹ کر بازار میں اس کی جو اجرت چلتی ہو وہ ادا کی جائے گی؛ لیکن یہ اجرت طے شدہ اجرت سے زائد نہ ہونی چاہئے۔

واما الاجارة الفاسدة وهى التى فاتها شرط من شروط الصحة فحكمها الاصلى هو ثبوت الملك للمؤاجر فى اجر المثل لا فى المسمى بمقابلة استيفاء المنافع المملوكة ملكا فاسدًا لان المواجر لم يرض باستيفاء المنافع الا ببدل ولا وجه إلى ايجاب المسمى لفساد التسمية فيجب اجر المثل. (بدائع:٤/٨٤)

(۳) اجارہ باطلہ اور اس کے احکام:۔

اس اجارہ کو کہتے ہیں جو نہ اصلا درست ہو نہ شرعا یعنی انعقاد اجارہ کی شرائط میں سے کوئی شرط اس میں فوت ہو جائے، اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر اجارہ کے احکام لاگو نہیں ہوں گے؛ چنانچہ مستأجر پر اجرت واجب نہیں ہوگی اگر چہ معقود علیہ سے استفادہ کرلیا گیا ہو۔اور

اگراس نے اجرت حاصل کر لی ہے تو واپس کرنی ضروری ہوگی، جیسے نغمہ ورقص وغیرہ معصیت کے کام پر اجارہ یا جانوروں کی جفتی پر اجارہ۔

واما الاجارة الباطلة وهی التی فاتها شرط من شرائط الانعقاد فلا حکم لها رأسا لان ما لا ینعقد فوجوده فی حق الحُکم وعدمه بمنزلة واحدة. (بدائع: ۸٤/٤)

دلالی اوراس کے احکام

کمیشن کی مروجہ شکلوں میں سے بعض پر دلالی کی تعریف بھی صادق آتی ہے؛ لہذا دلالی کی تعریف اوراحکامات کو بھی بیان کیا جاتا ہے۔

دلالی کے لئے فقہاء کی اصطلاح میں سمسرہ کا لفظ استعمال ہوتا ہے اور دلال کو سمسار کہا جاتا ہے۔

سمسرہ کے لغوی اوراصطلاحی معنیٰ:۔

السمسرة : الدوران بالشیئ من جوانبه او التردّد نحوه وهی کالطواف .

(القاموس الفقهی : ۱۸۳)

اوراصطلاح شرع میں کسی شخص کا بائع اورمشتری کے درمیان گھومنا سودا کرانے کے لئے۔ اصطلاحا: تردّد الانسان نحو المشتری بالنداء علی کمیة ثمن المبیع المتزاید فیه.

سمسار و دلال کے لغوی واصطلاحی معنیٰ:۔

اس سے مراد وہ شخص ہے جو کسی کو کوئی چیز خریدنے یا بیچنے میں مدد دے، یعنی بائع اور مشتری کے درمیان رابطہ قائم کرائے اورسودا کرائے، بعض اوقات وہ بائع کا اور کبھی مشتری کا

وکیل ہوتا ہے اور کبھی دونوں کا وکیل ہوتا ہے۔

السمسار : الدلال وهو الوسيط بين البائع والمشترى لتسهيل الصفقة . (فارسى معرّب) (القاموس الفقهى : ١٨٣) السمسار المتوسط بين البائع والمشترى والدلال : الذى يجمع بين البيّعين . (الافصاح فى فقه اللغة: ٦٧٠)

علامہ سرخسیؒ نے اس کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: والسمسار اسم لمن يعمل للغير بالاجر بيعا وشراءً . (المبسوط: ١١٥/١٥)

ايضا: هو المتوسط بين البائع والمشترى والساعى للواحد منهما يعنى من يعمل للغير بالاجرة بيعًا وشراء يقال له الدلّال وقيل غيره . (التعريفات الفقهيه على قواعد الفقه :ج: ١، ص:٣٢٦،٣٢٧)

دلالی کے بارے میں اختلاف فقہاء:۔

دلالی کی ایک صورت ایسی ہے جس کا جواز متفق علیہ ہے؛ وہ یہ ہے کہ کسی نے دلال سے کہا کہ مثلاً میرا فلاں مکان ہے تم اس کے لئے مشتری تلاش کرو اور ایک مدت متعین کردے کہ مثلا ایک مہینہ کے اندر تم نے میرے لئے مشتری تلاش کرلیا تو تم اجرت کے مستحق ہوں گے تو اگر فرض کریں کہ وہ پورا مہینہ کوشش کرتا رہا لیکن اس کو کوئی مشتری نہ ملا تب بھی مہینہ ختم ہونے پر وہ متعینہ اجرت کا مستحق قرار پائے گا، یہ صورت درحقیقت دلالی کی نہیں بلکہ اجارہ کی ہے اور چونکہ معقود علیہ کی یعنی منفعت کی مدت متعین ہے، اجرت بھی متعین ہے، اس لئے اس کے جواز میں سب کا اتفاق ہے، کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ جیسا کہ علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں:

وان استأجره يوما إلى الليل باجر معلوم ليبيع له او ليشترى له فهذا جائز

لان العقد یتناول منافعه هنا وهو معلوم ببیان المدة، والاجیر قادر علی ایفاء المعقود علیه . الاتری انه لو سلم الیه نفسه فی جمیع الیوم استوجب الاجر وان لم یتفق له بیع او شراء. (المبسوط: ۱۵/۱۱۵)

سمسرہ کی معروف صورت:۔

سمسرہ کی عام طور پر جوصورت معروف ہے وہ یہ ہے کہ مثلاً آپ میرے لئے مشتری تلاش کریں، اگر تلاش کر کے لاؤ گے تو آپ کو میں پانچ ہزار روپے دوں گا، اس میں عام طور پر مدت متعین نہیں ہوتی بلکہ عمل کی تکمیل پر اجارہ ہوتا ہے، اب اگر بالفرض وہ دوسرے دن مشتری تلاش کر کے لے آیا تو اس کو پانچ ہزار روپے ادا کرنے پڑیں گے اور اگر وہ کوشش کے باوجود مشتری تلاش نہ کر سکا چاہے پورا مہینہ گذر جائے یا دو مہینہ گذر جائے تو اس کو ایک پیسہ بھی اجرت نہیں ملتی، اس کو عام طور پر سمسرہ کہتے ہیں۔

اس صورت کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف واقع ہوا ہے۔

امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور احمد بن حنبلؒ کا قول:۔ یہ ائمہ اس کو مطلقاً جائز قرار دیتے ہیں، شرط یہ ہے کہ اجرت معلوم ہو، جیسا کہ علامہ ابن حجر نے فتح الباری میں اس کو نقل کیا ہے:

ثم اورد المصنف حدیث ابن عباس الماضی فی البیوع والمراد منه قوله فی تفسیر المنع لبیع الحاضر للبادی الایکون له سمسارا، فان مفهومه انه یجوز ان یکون سمسارا فی بیع الحاضر للحاضر ولکن شرط الجمهور ان تکون الاجرة معلومة. (فتح الباری: ۵/۳۵۸)

حنفیہ کا مسلک:۔

امام ابوحنیفہ کے بارے میں علامہ عینی نے عمدۃ القاری میں یہ نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک یہ عقد جائز نہیں۔ کان ابو حنیفة یکره السمسرة . (عمدة القاری: ۱۲/۹۳)

اورانہوں نے امام ابوحنیفہؒ کی طرف یہ قول غالبًا اس وجہ سے منسوب کیا ہے کہ یہ اجارہ تو ہے نہیں، اس لئے کہ اجارہ میں معقود علیہ عمل ہوتا ہے جس کی ایک مدت متعین ہوتی ہے، جس کے ختم پر اجیر اجرت کا مستحق ہوتا ہے اور سمسرہ میں عمل معقود علیہ ہے لیکن اس کی کوئی مدت متعین نہیں ہوتی بلکہ عمل کی تکمیل پر وہ اجرت کا مستحق قرار پاتا ہے تو یہ عقد اجارہ کی شرائط پر پورا نہیں اترتا تو یہ اجارہ نہیں ہوا بلکہ جعالہ ہے جو کہ مالکیہ کی ایک اصطلاح ہے۔

جعالہ:۔ جعالہ یہ جُعُل سے مشتق ہے جس کے معنی ہے مایجعل علی العمل من اجر او رشوۃ وشرعا التزام عوض معلوم علی عمل معین وعند المالکیہ : الاجارۃ علی منفعۃ مظنون حصولھا. (القاموس الفقھی : ٦٣)

یعنی جعالہ کا مطلب یہ ہے کہ اس میں کوئی مدت متعین نہیں ہوتی بلکہ عمل کے نتیجے میں اجرت دی جاتی ہے مثلاً کسی شخص کا غلام بھاگ گیا، ملتا نہیں ہے، تو اس نے کسی شخص سے کہا کہ اگر تم میرے غلام کو تلاش کر کے لے آؤ گے تو تمہیں اتنی اجرت ملے گی۔ اب غلام کب آئے گا، دھونڈنے میں کتنی دیر لگے گی؟ کتنی محنت کرنی پڑے گی؟ یہ سب کچھ مجہول ہے، پتہ نہیں ملے گا بھی یا نہیں، ہوسکتا ہے مہینوں تلاش کرے لیکن نہ ملے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ کل ہی مل جائے، تو عمل کی مدت کی تعیین نہیں ہے بلکہ مدار اس پر ہے کہ جب عمل مکمل ہوجائے گا تو پیسے ملیں گے ورنہ نہیں، اسی کو جعالہ کہتے ہیں۔ علامہ ابن حجر فتح الباری میں نقل کرتے ہیں کہ:

قال ابن التین: اجرۃ السمسار ضربان أجرۃ وجعالۃ : فالاول یکون فیھا مدۃ معلومۃ فیجتھد فی بیعہ فان باع قبل ذلك اخذ بحسابہ وان انقضی الاجل أخذ کامل الاجرۃ. والثاني لایضرب فیھا الاجل ھذا ھو المشھور من المذھب ولکن لا یکون الاجارۃ والجعالۃ الا معلومین ولا یستحق فی الجعالۃ شیئا الا

بتمام العمل. وانما يجوز من ذلك عنده(مالك) ما كان ثمنه معلوما لا غرر فيه. (فتح الباری: ۹۳/۱۲)

ائمہ ثلاثہ یعنی امام مالک، امام شافعی اور امام احمد ابن حنبل رحمہم اللہ تعالی جعالہ کو جائز کہتے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک:۔

امام ابوحنیفہؒ کی جانب منسوب ہے کہ وہ جعالہ کو جائز نہیں فرماتے، کیونکہ یہ اجارہ کی شرط پر پورا نہیں اترتا؛ لیکن حضرت مفتی تقی صاحب عثمانی دامت برکاتہم انعام الباری میں تحریر فرماتے ہیں کہ مجھے ایسا لگتا ہے کہ ایسی کوئی صراحت موجود نہیں ہے کہ امام صاحب نے کہا ہو کہ جعالہ حرام ہے، البتہ اس کے جواز پر بھی ان کی کوئی صراحت موجود نہیں ہے، اس واسطے لوگوں نے یہ سمجھا کہ امام صاحب کے نزدیک جعالہ جائز نہیں۔ اور سمسار کو بھی جعالہ کے اصول پر قیاس کیا ہے چونکہ سمسرہ میں بھی عمل کی مدت متعین نہیں بلکہ یہ کہا کہ جب تم مشتری تلاش کر کے لاؤ گے تو اجرت ملے گی، تو یہ بھی جعالہ ہی کی ایک شکل ہے، اس واسطے کہا گیا کہ امام صاحب کے نزدیک یہ عقد جائز نہیں۔

ورنہ دلائل کے نقطۂ نظر سے قرآن کریم کی اس آیت کریمہ "ولمن جاء به حمل بعير" کی روشنی میں جعالہ کا جواز واضح ہے، جیسا کہ اعلاء السنن میں مولانا ظفر احمد عثمانی نور اللہ مرقدہ نے المغنی لابن قدامہ کے حوالہ سے صراحۃً امام ابوحنیفہؒ سے بھی جواز نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:وقال أيضا : إن الجعالة فى رد الضالة والآبق وغير هما جائزة وهذا قول ابى حنيفة ومالك والشافعیؒ ولا نعلم فيه مخالفا والاصل فى ذلك قول الله عز وجل : ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم . (اعلاء السنن: ج:۱۳،ص:۳۸،ط:ادارة القرآن كراتشى)

کہ بادشاہ کا پیالہ گم ہوگیا ہے اور جو شخص پیالہ لے کر آئے گا اس کو ایک اونٹ کے برابر راشن ملے گا۔ یہ جو معاملہ کیا گیا اس میں عمل کے لئے کوئی مقدار اور مدت مقرر نہیں کی گئی ، بلکہ عمل کے نتیجے میں اجرت طے کی گئی ہے۔ یہ ہی جعالہ ہے اور شرائع من قبلنا ہمارے لئے حجت ہوتی ہیں؛ جب تک کہ ہماری شریعت میں ان کی تردید نہ آئی ہو، لہذا یہ جائز ہے، یہ ہی ائمہ ثلاثہ کا بھی استدلال ہے۔ پھر صاحب اعلاء السنن اس کے جواز کے لئے ضرورت اور حاجت سے بھی استدلال فرماتے ہیں۔

ثم قال: ولان الحاجة تدعو إلى ذلك فان العمل قد يكون مجهولا كردّ الضالة والآبق (وشفاء المريض والوكالة بالخصومة) ونحو ذلك ولا تنعقد الاجارة فيه والحاجة داعية إلى ردهما وقد لا يجد من يتبرع به فدعت الحاجة إلى اباحة بذل الجعل فيه مع جهالة العمل لانه غير لازمة..........ولا بد ان يكون العوض معلوما . لان الحاجة تدعو إلى كون العمل مجهولا بان لايعلم موضع الضالة والآبق ولا حاجة إلى جهالة العوض ولان العمل لا يصير لازماً فلم يجب كونه معلوما والعوض يصير لازما باتمام العمل فوجب كونه معلوما. ويحتمل ان تجوز الجعالة مع جهالة العوض اذا كانت الجهالة لاتمنع التسليم نحو ان يقول: من رد عبدى الآبق فله نصفه ومن رد ضالتى فله ثلثه . فاما ان كانت الجهالة تمنع التسليم لم تصح الجعالة. (اعلاء السنن: ۳۸/۱۳)

اس واسطے متأخرین حنفیہ نے سمسرہ کی اجرت کو جائز قرار دیا ہے، اگرچہ علامہ عینیؒ یہ لکھتے ہیں کہ حنفیہ کے نزدیک سمسرہ جائز نہیں، لیکن متأخرین حنفیہ علامہ شامی وغیرہ نے تصریح کی ہے کہ سمسرہ بھی جائز ہے، مگر شرط یہ ہی ہے کہ اس میں اجرت معلوم ہو مجہول نہ ہو، اس لئے کہ یہ جہالت تسلیم عوض سے مانع ہے اور نزاع کا سبب ہے، ہاں جو جہالت تسلیم عوض سے

مانع نہ ہواور نزاع کا سبب نہ ہوایسی جہالت کے باوجود عقد جعالہ صحیح ہو جائے گا۔ جیسے مذکورہ بالا عبارت میں اس کی مثال آئی کہ جو میرا غلام تلاش کر کے لائے گا اس کو اس کا نصف دیا جائیگا یا اس کا ثلث دیا جائے گا، جیسا کہ آج کل کی دلالی میں اس طرح بھی اجرت متعین کی جاتی ہے ایسے شخص کو کمیشن ایجنٹ کہا جاتا ہے اور اس معاملہ میں عام طور پر فیصد کے حساب سے اجرت طے کی جاتی ہے کہ جتنا مال تم بیچو گے اس کا دو فیصد یا ایک فیصد تم کو دیا جائے گا۔

بعض وہ حضرات جو سمسرہ کو جائز کہتے ہیں وہ بھی اس قسم کی اجرت کو جائز نہیں سمجھتے، اس لئے کہ سمسار کا عمل ثمن کی کمی بیشی سے کم زیادہ نہیں ہوتا مثلاً وہ مشتری کو تلاش کر رہا ہے، اب اگر ثمن ایک ہزار ہے تب بھی اس کو اتنا ہی عمل کرنا ہے اور اگر ثمن دو ہزار ہو تب بھی اس کو اتنا ہی عمل کرنا ہے، لیکن مذکورہ بالا صورت میں تو اس کی اجرت ثمن کے ساتھ مربوط ہوگی جو کم زیادہ ہوسکتی ہے جس سے اجرت بھی کم زیادہ ہوگی اور مجہول ہو جائے گی لہذا اس طرح اس کو ثمن کی مقدار کے ساتھ مربوط کر کے اس کا فیصد مقرر کرنا بعض نے کہا ہے کہ یہ جائز نہیں ہے۔

مفتی بہ قول:۔

لیکن اس میں بھی مفتی بہ قول یہ ہی ہے کہ ایسا کرنا جائز ہے، علامہ شامیؒ نے بعض متأخرین حنفیہ سے نقل کیا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمیشہ اجرت کا عمل کی مقدار کے مطابق ہونا ضروری نہیں ہے؛ بلکہ عمل کی قدر و قیمت اور حیثیت کے لحاظ سے بھی اجرت میں فرق ہو جاتا ہے، اس کی مثال علامہ شامی نے دی ہے کہ ایک شخص چمڑے میں سوراخ کرتا ہے اور دوسرا موتی میں اور ان دونوں میں محنت کے اعتبار سے کوئی زیادہ فرق نہیں، لیکن موتی میں سوراخ کرنے والے کے عمل کی قدر و قیمت زیادہ ہے بنسبت چمڑے میں سوراخ کرنے والے کے، پتہ چلا کہ عمل کی قدر و قیمت کا بھی لحاظ ہوتا ہے، لہذا اگر کوئی شخص دلالی کرے اور

اس کے عمل کی قدر و قیمت زیادہ ہوتو اس میں فیصد کے تناسب سے اجرت مقرر کی جاسکتی ہے۔

جیسے بعض لوگ کاروں کے بیچنے کا کاروبار کرتے ہیں،اس کے ایجنٹ اور بروکر ہوتے ہیں تو ایجنٹ نے اگر مثلا سوزوکی بیچی جوکہ تین چار لاکھ کی ہے اوراس پر ایک فیصد کمیشن لے تو اس کو تین چار ہزار ملیں گے اوراگر اس نے مرسیڈیز بیچی جو تیں چالیس لاکھ کی ہوتو اس پر اس کو ایک فیصد کے حساب سے تیس چالیس ہزار روپئے ملیں گے اب بظاہر دونوں کا عمل ایک جیسا ہے لیکن معقود علیہ کی قدر و قیمت مختلف ہے،تو اس عمل کی قدر و قیمت کے حساب سے کم زیادہ لینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے؛لہذا اس میں مفتی بہ قول یہ ہے کہ فی صد کے حساب سے سمسرہ کی اجرت لینا جائز ہے۔

ویحتمل ان تجوز الجعالة مع جهالة العوض اذا كانت الجهالة لاتمنع التسليم. (اعلاء السنن: ۳۸/۱۳)

وفي الحاوی: سئل محمد بن سلمة عن أجرة المسمار فقال: أرجو انه لابأس به وإن كان في الاصل فاسدا لكثرة التعامل و كثير من هذا غير جائز فجوزوه لحاجة الناس اليه كدخول الحمام وعنه قال: رأيت ابن شجاع يقاطع نساجا ينسج له ثيابا فی كل سنة.(شامی: ۸۷/۹)

سمسرہ کی تیسری صورت:۔

حضرت امام بخاریؒ نے اجرت السمسار سے متعلق ایک مستقل باب قائم کیا ہے اور حضرات تابعین کا قول نقل فرمایا کہ: لم یر ابن سرين وعطاء وابراهيم والحسن باجر السمسار بأسا. ان حضرات تابعین میں سے کسی نے سمسار کی اجرت میں کوئی حرج نہیں سمجھا ،پھر حضرت ابن عباس کا قول نقل کیا : وقال ابن عباس لا بأس ان يقول : بع هذا

الثوب فما زاد علی کذا فھو لك . کہ میرا یہ کپڑا فروخت کردو اگر اتنی قیمت سے زیادہ میں فروخت کروگے تو وہ تمہارا ہوگا، حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔اسی طرح ابن سرینؒ کا قول ہے جس کو امام بخاری ہی نے آگے بیان کیا ہے: وقال ابن سرین : اذا قال : بعه بکذا فما کان من ربح فلك او بینی و بینك فلا باس به.

اس قول کے ذکر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ خود امام بخاریؒ کا رجحان اس کے جائز ہونے کی طرف ہے، اس لئے آگے خود انہوں نے حضور ﷺ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ المؤمنون عند شروطھم ہر مسلمان کو اپنی شرطوں پر قائم رہنا چاہئے؛ لہذا اس قول پر مالکیہ نے عمل کیا ہے؛ لیکن دوسرے ائمہ فرماتے ہیں کہ یہ جائز نہیں، اس لئے کہ اگر بالفرض سو روپے مقرر کئے اور یہ کہا کہ سو روپیہ سے جو زیادہ ہوں گے وہ تمہاری اجرت ہوگی ،اب وہ کپڑا اگر سو روپیہ ہی میں فروخت ہوا تو سمسار کو تو کچھ بھی نہیں ملے گا۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ سمسار کو کچھ نہیں ملا تو نہ ملے، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ عقد مضاربت میں ہوتا ہے، اس لئے کہ عقد مضاربت میں بسا اوقات عامل کو کچھ بھی نہیں ملتا تو ایسے ہی اگر یہاں بھی نہ ملے تو کوئی حرج نہیں۔

جمہور کا قول:۔

جمہور کا کہنا یہ ہے کہ مضاربت کا معاملہ اور ہے اور سمسرہ کا اور، اس لئے کہ سمسرہ میں اس کو کوئی نہ کوئی اجرت ضرور ملنی چاہئے، جب اس نے عمل پورا کیا ہے تو اجرت اس کا حق ہے، سمسرہ میں ایک تو جہالت پہلے ہی سے چلی آرہی تھی کہ اس میں عمل کی مقدار اور مدت متعین نہیں ہوتی ہے اور یہ بھی کہ پتہ نہیں اس سے یہ عمل ہوگا بھی یا نہیں کہ محنت کرتا رہے اور یہ کام ہی نہ ہو اور اس کو اجرت نہ ملے لیکن اگر عمل مکمل ہوگیا تو اجرت ضرور ملے گی تو عمل کی تکمیل پر اجرت ملنے کی امید ہے؛ لیکن مذکورہ صورت میں تو ہوسکتا ہے کہ وہ چیز مثلا سو ہی میں

بکے اور اس نے سو سے زائد پر اجرت کو متعین کیا ہے تو اس صورت میں عمل کی تکمیل کے باوجود اجرت سے محروم ہو جائے گا اور بیچارہ نقصان میں رہے گا؛ لہذا یہ صورت جائز نہیں، جیسا کہ اعلاء السنن میں مذکور ہے کہ: فاما ان كانت الجهالة تمنع التسليم لم تصح الجعالة وجها واحدًا . (اعلاء السنن: ۳۸/۱۳)

لہذا حنفیہ کا مسلک بھی یہ ہی ہے کہ یہ صورت جائز نہیں، ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ یہ کہا جائے کہ بھائی یہ چیز سو روپے میں بیچ دو، تمہاری اجرت دس روپے ہیں، لیکن اگر سو سے زیادہ میں بیچ دیا تو وہ بھی تمہارا ہوگا۔ یعنی ایک اجرت متعین کی وہ تو اس کو ملے گی ہی اور اگر سو سے زیادہ میں بیچا وہ بھی اس کا ہوگا تو اگر ہمت افزائی اور شوق پیدا کرنے کے لئے کوئی زیادہ حصہ بھی مقرر کر دیا جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

دلالی کی ایک چوتھی صورت:۔

کمیشن ایجنٹ کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ ایجنٹ خریدار سے آرڈر لے کر مال خریدتا ہے اور پھر خریدار کے ہاتھ زائد قیمت لے کر فروخت کر دیتا ہے، مثلا اینٹ پانچ ہزار روپے لاری ہے، ایجنٹ آرڈر حاصل کر کے اینٹ لیتے ہیں اور اکثر اوقات بھٹی سے سیدھے اصل خریدار کے پاس بھیج دیتے ہیں، خریدار کو بھی بھٹی سے اسی قیمت پر ملتی ہے لیکن ایجنٹوں کو کچھ فی صد کم قیمت پر مل جاتی ہے اور یہی ان کا نفع ہوتا ہے۔

اس صورت پر غور کیا جائے تو یہ مرابحہ کی صورت بنتی ہے کیونکہ مرابحہ کی تعریف ہے:
نقل ما ملكه بالعقد الاول بالثمن الاول مع زياده ربح. (هدايه: ۷۰/۳)

اس سلسلہ میں یہ اصول یاد رکھنا چاہئے کہ احناف کے یہاں کسی بھی شئی کا بیچنا اسی وقت جائز ہوگا جب پہلے خود اس کا قبضہ ہو جائے، جیسے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: من اشترى شيئا مما ينقل ويحوّل لم يجز له بيعه حتى يقبضه لانه نهى عن بيع ما لم يُقبض

ولان فيه غرر انفساخ العقد على اعتبار الهلاك. (هدایه: ۷٤/۳)

وجہ یہ ذکرفرمائی کہ رسول اللہ ﷺ نے قبضہ سے پہلے ہی سے فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے،لہذا منتقل ہونے اور ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانے والی اشیاء پہلے اپنی تحویل میں لے لی جائے پھراس کودوسروں کے ہاتھ بیچا جائے۔ایجنٹ کا اپنی لاری پراٹھوالینا گویا اپنی تحویل اور قبضہ میں لے لینا ہے،لیکن اگر وہ خودخریدار سے کہے کہ اپنی لاری لاکراس بھٹی سے اینٹ حاصل کرلواورخود جا کرعلاحدہ نہ کرائے تو چونکہ یہ بیع قبل القبض ہےاس لئے ایجنٹ کا یہ کاروبار درست نہ ہوگا۔

مذکورہ بالاتفصیل سے واضح ہوا کہ دلالی اور کمیشن کی کل چارصورتیں بنتی ہیں جن میں سے پہلی صورت تو اجارہ میں داخل ہےاور متفقہ طور پر جائز ہےاور دوسری صورت کوجعالہ کہا جاتا ہے جوائمہ ثلاثہ کے یہاں تو جائز ہےاوراگر چہ متقدمین حنفیہ اس کے جواز کے قائل نہیں ؛لیکن متأخرین کے نزدیک مفتی بہ قول یہی ہے کہ حاجت اورضرورت کی بنیاد پر یہ جائز ہے ،اورتیسری صورت جس میں اجرت علی وجہ الخطر ہے کہ ہوسکتا ہے کہ ملے اور ہوسکتا ہے نہ بھی ملےتو یہ صورت جمہورائمہ کے نزدیک جائزنہیں،صرف امام مالک اس کے جواز کے قائل ہیں ،اور چوتھی صورت تو وہ مرابحہ میں داخل ہےلہذا قبضہ کے بعد ہوتو جائز ہےاور قبضہ سے پہلے ہوتو یہ جائز نہ ہوگی۔

معلوم ہوا کہ دلالی کا لفظ کبھی عقد اجارہ پر بھی بولا جاتا ہےاور کبھی جعالہ پر بھی بولا جاتا ہےاور یہ بھی جاننا چاہئے کہ جعالہ اوراجارہ میں مختلف طرق سے فرق واقع ہوتا ہے ،ڈاکٹر وہبہ زحیلی صاحب نے موسوعۃ الفقہ الاسلامی میں پانچ طریقوں سے فرق واضح کیا ہے۔

(۱) جعالہ عاملِ غیر معین کے ساتھ بھی جائز ہے؛ لیکن اجارہ اس طرح کی جہالت کے ساتھ جائز نہیں۔

(۲) جعالہ عملِ مجہول کے ساتھ بھی جائز ہے یعنی اس کی مدت متعین نہ کی جائے ،لیکن اجارہ میں عمل کی مقدار اور مدت کا متعین کرنا ضروری ہے۔

(۳) جعالہ میں عامل کا اس عقد کو قبول کرنا ضروری نہیں ،تنہا جاعل کی طرف سے بھی عقد منعقد ہو جائے گا،اور اجارہ میں ایجاب کے ساتھ قبول بھی ضروری ہے۔

(۴) جعالہ عقد غیر لازم ہے جبکہ اجارہ عقد لازم ہوتا ہے،ایجاب وقبول کے بعد کسی ایک کے فسخ کرنے سے وہ فسخ نہیں ہوسکتا۔

(۵) جعالہ میں عامل اجرت کا مستحق عمل کے ختم ہونے کے بعد ہوتا ہے اور اجارہ میں پیشگی اجرت کا مطالبہ کرنا بھی صحیح ہے۔

تختلف الجعالة عن الاجارة من خمسة وجوه هی:

(۱) تصح الجعالة مع عامل غير معين ولا تصح الاجارة مع مجهول.

(۲) تجوز الجعالة على عمل مجهول، اما الاجارة فلا تصح الا على عمل معلوم .

(۳) لا يشترط فى الجعالة قبول العامل لانها تصرف بارادة منفردة أما الاجارة فلا بد من قبول الاجير القائم بالعمل لانها عقد بارادتين.

(٤) الجعالة عقد جائز غير لازم. أما الاجارة فهى عقد لازم لا يفسخها أحد العاقدين إلا برضا الاخر.

(٥) لا يستحق الجاعل فى الجعالة الا بالفراغ من العمل ولو شرط تعجيله

فسدت وفى الاجارة يجوز اشتراط تعجيل الاجرة. (موسوعة الفقهية الاسلامية: ٤/٥٨٦،ط:دارالفكر ،دمشق)

وکالت اور اس کے احکام

جس طرح شریعت نے بائع اور مشتری کو بذات خود معاملہ کرنے کی اجازت دی ہے اسی طرح بذریعۂ وکالت عقود کی انجام دہی کی بھی اجازت دی گئی ہے،اور کمیشن کی مروجہ شکلوں کا اگر فقہی نقطۂ نظر سے تجزیہ کیا جائے تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ اس کی بعض صورتوں پر وکالت کی تعریف بھی صادق آتی ہے؛ لہذا وکالت کے سلسلے میں بھی کچھ بنیادی نکات کی تنقیح ضروری ہے تاکہ معلوم ہو کہ وکالت کی شرعی حقیقت کیا ہے اور اس پر معاوضہ لینے کی کب اور کس وقت اجازت ہے؟

وکالت کے لغوی معنی:۔

وکالت کے لغوی معنی ہے کسی دوسرے پر بھروسہ کرنا اور اسکو اپنا نائب بنانا۔

الوكالة:۔ اسم مصدر بمعنى التوكيل، والتوكيل ان تعتمد غيرك وتجعله نائبا عنه . (القاموس الفقهى: ٣٨٧)

اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وکالت کی تعریف ہے: انسان کا دوسرے کو اپنا قائم مقام بنانا کسی جائز اور متعین تصرف میں یا کوئی کام وکیل کے سپرد کرنا۔

والوكالة شرعا عند الحنفية : هى عبارة عن اقامة الانسان غيره مقام نفسه فى تصرف جائز معلوم او هى تفويض التصرف والحفظ إلى الوكيل. (موسوعة الفقه الاسلامى: ٤/٧٤٣)

اور ہر عقد جس کو انسان خود کرسکتا ہے جائز ہے کہ وہ دوسرے کو وہ عقد سپرد کردے، اس لئے کہ انسان کبھی خود سے بعض کاموں کے کرنے سے عاجز ہوتا ہے تو اس کو ضرورت

پڑتی ہے کہ اس میں دوسرے کو اپنا وکیل بنا دے۔

چنانچہ وکالت کی مشروعیت کتاب،سنت اور اجماع سے ثابت ہے،جیسا کہ قرآن کریم میں اللہ تعالی نے اصحاب کہف کے بارے میں فرمایا: فابعثوا احدكم بورقكم هذه إلى المدينة فلينظر ايّها ازكى طعاما فليأتكم برزق منه . (سورۂ كهف:١٩)

اصحاب کہف نے اپنے میں سے ایک کو کھانا لانے کے لئے نائب مقرر کیا یعنی اس کو وکیل بالشراء بنایا اور اس حکم کو ہماری شریعت میں منسوخ نہیں کیا گیا،لہذا یہ ہمارے لئے حجت ہے۔

ووجه الاستدلال من الآية الكريمة : ان اهل الكهف أنابوا احدهم ليأتى لهم بالطعام وهذا توكيل وقد اقرّ الله تعالى ورسوله ﷺ ذلك حيث انه لم يرد ناسخ لهذه الآية ومن المعلوم ان شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد ناسخ ينسخه.

(المحاماة : ٥٩،ط:دارالفيحاء ، عمان)

نیز وکالت کے سلسلہ میں بہت سی احادیث وارد ہوئیں ہیں،خود امام بخاریؒ نے تقریبا ۲۶/ احادیث نقل فرمائی ہیں اور ۱۶/ ابواب قائم فرمائے ہیں۔اور وکالت کا ثبوت اجماع سے بھی ہے کہ آپ ﷺ کے زمانہ سے لے کر آج تک ہر زمانہ میں اس پر عمل کیا گیا ہے اور کسی نے اس کا انکار نہیں کیا۔اور ضرورت بھی اس بات کا تقاضی کرتی ہے کہ کسی کو اپنا وکیل بنانا صحیح ہو۔

واما الاجماع: فقد اجمعت الأمة على جواز الوكالة ولان الحاجة داعية اليها. فان الشخص قد يعجز عن قيامه بمصالح كلها . فكانت جائزة لانها نوع من انواع التعاون على البر والتقوىٰ.(موسوعة الفقه الاسلامي: ٧٤٧/٤)

وکالات کارکن:۔

حنفیہ کے نزدیک وکالت کارکن ایجاب وقبول ہی ہے، اور قبول تام ہوگا ہر اس فعل سے جوقبول پر دلالت کرے لہذا اس میں الفاظ کا ہونا شرط نہیں۔

رکن الوکالة عند الحنفية هو الايجاب والقبول. ويتم القبول بكل فعل دل على القبول ولايشترط كونه لفظا لان التوكيل اباحة ورفع حجر فاشبه إباحة الطعام .(موسوعة الفقه الاسلامی :٧٤٣/٤)

وکالت کی شرطیں:۔

وکالت کے صحیح ہونے کے لئے کچھ شرطیں ہیں، ان میں سے بعض مؤکل سے متعلق ہیں، بعض وکیل سے اور بعض اس چیز سے جس کا وکیل بنایا جاتا ہے۔

(۱) موکل سے متعلق شرط یہ ہے کہ جس کا وکیل بنایا جارہا ہے وہ خود بھی اس کے کرنے کا اختیار رکھتا ہو، چنانچہ پاگل یا بے شعور نابالغ بچہ (صبی غیرممیّز) دوسرے کوکسی کام کا وکیل نہیں بنا سکتا۔

(۲) وکیل کے لئے بھی عاقل ہونا شرط ہے، پاگل کو یا بے شعور نابالغ بچہ کو وکیل بنانا صحیح نہیں، یہ بھی ضروری ہے کہ وکیل متعین ہو، لہذا اگر یوں کہے کہ "تم دونوں میں سے ایک کو وکیل بناتا ہوں" تو یہ کافی نہیں، نیز یہ بھی شرط ہے کہ وکیل اپنے وکیل بنائے جانے سے واقف ہو نیز وکیل کا بالقصد تصرف کرنا بھی شرط ہے۔

(۳) جس چیز کا وکیل بنایا جارہا ہے ضروری ہے کہ وہ موکل کے دائرۂ اختیار میں ہو، نیز وکالت ایسی چیزوں میں معتبر ہوگی جس میں نائب بنائے جانے کی گنجائش ہو۔

اما شرط الموكل فهو ان يكون مالكا للتصرف الذي يوكل فيه ويلزمه احكام ذلك التصرف فلا يصح التوكيل من المجنون والمغمى عليه والصبي غير

الممیز واما شرط الوکیل فهو ان یکون عاقلا ، فلا تصح وکالة المجنون.

(موسوعة الفقه الاسلامی:٤/٧٥١)

ویشترط عند الحنفیة ایضا : ان یکون الوکیل قاصداً العقد بان لایکون هازلا وان یعلم بالتوکیل فی الجملة . وان یکون الوکیل معینا إما بنسبة او اشارة الیه. (موسوعة الفقه الاسلامی:ج:٤، ص: ٧٥٠)

واما شرط الموکل به فهی ان لا یکون الموکل فیه من الامور المباحة وان یکون الموکل به مملوکا للموکل – وان یکون معلوما من بعض الوجوه – وان یکون قابلا للنیابة شرعا.(موسوعه الفقه الاسلامی:٤/٧٥١)

وکالت کا حکم شرعی:۔

وکالت میں اصل تو یہ ہی ہے کہ وہ مباح ہو لیکن کبھی یہ عقد وکالت مستحب ہوتا ہے جبکہ وہ مستحب کام کی اعانت کے لئے منعقد کیا گیا ہو اور کبھی مکروہ ہوتا ہے جبکہ مکروہ کی اعانت کے لئے ہو اور کبھی حرام ہوتا ہے جبکہ حرام کی اعانت کے لئے ہو اور کبھی واجب ہوتا ہے جبکہ وہ موکل سے کسی ضرر کو دفع کرنے کی لئے ہو۔

الحکم التکلیفی للوکالة: الاصل فی الوکالة الاباحة، وقد تصبح مندوبة ان کانت اعانة علی مندوب، وقد تصیر مکروهة ان اعانت علی مکروه، وقد تکون حراما ان اعانت علی حرام، وقد تکون واجبة ان دفعت ضررا. (موسوعة الفقه الاسلامی: ٤/٧٤٨)

وکالت جس طرح بغیر اجرت کے جائز ہے اسی طرح اجرت کے ساتھ بھی جائز ہے ،جیسا کہ آپ ﷺ صدقات کی وصولیابی کے لئے اپنے عاملین کو بھیجتے تھے اور اس پر اجرت بھی مقرر کی جاتی تھی، اسی طرح قرآن کریم میں سورۂ توبہ میں مصارف صدقات کے بیان میں وارد ہوا ہے: والعاملین علیها . (سورۂ توبه: ٦٠)

تصح الوكالة باجر وبغير اجر لان النبي ﷺ كان يبعث عماله لقبض الصدقات ويجعل لهم عمولة. قال الشنقيطی رحمه الله تعالى: ويجوز التوكيل بجعل وبدون جعل والدليل على التوكيل بجعل قوله تعالى"والعاملين عليها" فانه توكيل على جباية الزكوة وتفريقها بجعل منها كما ترىٰ. (المحاماة: ٦٠)

پس وکالت اگر بغیر اجرت کے ہوتو یہ ایک عقد غیر لازم ہےاور وکیل کی طرف سے یہ ایک احسان ہوگا ،اس عمل کے مکمل ہونے سے پہلے وکیل اور موکل اس عقد کوختم کرنا چاہیں تو ختم کر سکتے ہیں،اس لئے کہ بعد میں ہوسکتا ہے کہ وکیل کواس کام کے لئے وقت ہی نہ ملے یا موکل کو بعد میں یہ عقد مصلحت کے خلاف معلوم ہولہذا اس کولازم کرنے میں دونوں جانب کا نقصان ہےجس کے پیش نظر اس عقد کولازم نہیں کیا جاسکتا۔

فان كانت الوكالة بغير أجرة فهي معروف من الوكيل. (موسوعه الفقه الاسلامی:٤/٧٤٥)

إتفق الفقهاء على ان عقد الوكالة بغير اجر جائز غير لازم بالنسبة للعاقدين اما من جانب الموكل : فلأنه قد يرى المصلحة فی ترك ما وكل فيه او فی توكيل شخص اٰخر .

واما من جانب الوكيل: فلأنه قد لا يتفرغ لأعمال الوكالة فيكون لزوم العقد مضرًا بالطرفين وبناء عليه لكل من طرفی عقد الوكالة الرجوع عنه متى شاء. (موسوعة الفقه الاسلامی: ٤/٧٩٤)

اوراگر وکالت اجرت کے ساتھ ہوتو یا تو وہ جعالہ کے طریقہ پر ہوگا یا اجارہ کے طریقہ پر،جعالہ کے طریقہ پر ہو بایں طور کہ اس میں عمل کی مقدار اور وقت کو متعین نہ کیا گیا ہوتو اس صورت میں بھی یہ عقد غیر لازم ہوگا،سوائے مالکیہ کے کہ ان کے نزدیک عمل کوشروع کرنے

کے بعد جاعل کے لئے یہ عقد لازم ہو جائے گا۔

واما الوكالة بأجر فان كانت على سبيل الجعالة بان لم يعين فى العقد الزمن او العمل فهى غير لازمة ايضا بالاتفاق إلا أن المالكية قالوا: تلزم للجاعل فقط بعد الشروع فى العمل. (موسوعة الفقه الاسلامی:٤/٧٩٤)

اور اگر وکالت اجارہ کے طریقہ پر ہو یعنی اس میں مدت اور عمل کی مقدار کو متعین کیا گیا ہو تو اس پر اجارہ کے احکامات جاری ہوں گے اور یہ عقد حنفیہ کے نزدیک اور مشہور قول کے مطابق مالکیہ کے نزدیک بھی لازم ہوگا اور شوافع اور حنابلہ کے نزدیک یہ عقد غیر لازم ہوگا۔

واذا كانت الوكالة بأجر أى (بجعل) فحكمها حكم الاجارات فيسحق الوكيل الجعل بتسليم ما وكل فيه إلى الموكل. (موسوعة الفقه الاسلامی:٤/٧٤٥)

وان كانت على سبيل الاجارة بأن عين الزمن والعمل كالبياع والسمسار فهى لازمة عند الحنفية، وفى المشهور لدى المالكية ، وغير لازمة عند الشافعية والحنابلة. (موسوعة الفقه الاسلامی: ٤/٧٩٤)

سوال نامہ میں مذکور کمیشن کی مختلف شکلوں کا شرعی حکم:۔

(۱) نمبر ایک میں مذکور صورت میں کمیشن لینا درست ہے، اپنی محنت اور کام کے مطابق پہلے سے مناسب اجرت طے کر دی جائے تو طے کردہ اجرت لے سکتا ہے اور اجرت ایک فریق سے بھی لے سکتا ہے اور دونوں فریق سے بھی لے سکتا ہے۔

البتہ اس میں کچھ تفصیل ہے کہ اگر دلال بائع کی چیز کو خود بیچ رہا ہو اس کا وکیل بن کر تو اجرت اور کمیشن صرف بائع کے پاس سے لے گا، مشتری سے نہیں لے سکتا ،اور اگر وہ مشتری کی طرف سے وکیل ہے تو اجرت مشتری کے پاس سے لے گا نہ کہ بائع کے پاس

سے، اور اگر وہ صرف درمیان میں رہ کر سودا کرواتا ہے تو اس صورت میں کمیشن ایک طرف سے بھی لے سکتا ہے اور دونوں طرف سے بھی جائز ہے جیسا جیسا عرف ہو، البتہ اجرت متعین ہونی چاہیئے اور معاملہ مبہم نہ رہنا چاہیئے اور جو اجرت خفیہ طریقہ سے جانبین سے لی جاتی ہے وہ جائز نہیں ہے۔

واما الدلال فان باع العين بنفسه بإذن ربها فأجرته على البائع (وفى الشامى: وليس له اخذ شيئ من المشترى لانه هو العاقد حقيقة) وان سعى بينهما وباع المالك بنفسه يعتبر العرف (أى فتجب الدلالة على البائع او المشترى او عليهما بحسب العرف). (رد المحتار: ۹۳/۷،ط:دارالکتب العلیه: بیروت)

(۲) دوسرے نمبر پر پوچھی گئی صورت یہ دلالی کی بحث میں مذکور چوتھی صورت میں داخل ہوسکتی ہے کیونکہ یہ ایک قسم کا مرابحہ ہے کہ اجیر (مثلاً کارپینٹر یا پلمبر وغیرہ) کو دوکاندار کچھ کم قیمت پر وہ مال دے اور اجیر اس پر کچھ نفع لے کر اپنے مستأجر کو دے، یہ صورت بھی جائز ہونی چاہیئے، اس لئے کہ اگر مستأجر خود وہ چیز دوکان سے خریدتا تو بھی اس کو اسی قیمت پر یہ چیز ملتی جتنے میں اجیر اس کو دیتا ہے تو اجیر کا درمیان میں رہ کر کچھ نفع لینا جائز ہونا چاہیئے اس لئے کہ مستأجر کا اس میں کوئی نقصان نہیں، اب اس میں کسی دوکان کی تخصیص ہو یا نہ ہو بہرصورت یہ جائز ہوگا، ہاں اگر وہ دوکان کی قیمت سے زیادہ میں مستاجر کو فروخت کرتا ہے تو اس کو مستأجر کے سامنے بیان کرنا ضروری ہوگا، اس لئے کے مرابحہ میں اصل قیمت کو بیان کرنا ضروری ہوتا ہے، اس کا بیان دلالی کی بحث میں ہو چکا ہے۔

(۳) آج کل اسکولوں کے نصاب کی کتابیں اسکول ہی میں تقسیم کی جاتی ہے، اور اسکول والے اس پر دوکاندار سے کمیشن لیتے ہیں، اس میں بچوں کے والدین کا بھی فائدہ ہوتا ہے کہ تمام کتابیں، کاپی وغیرہ ایک ہی جگہ سے انہیں مل جاتی ہے اور بازار وغیرہ کے چکر سے بچ

جاتے ہیں اورانہیں ایک ایک کتاب تلاش کرنے کے لئے یہاں وہاں بھٹکنا نہیں پڑتا،لیکن اس میں یہ بات ضرور یادرکھنی چاہئے کہ کسی طالب علم کواس بات کے لئے مجبورنہیں کرنا چاہئے کہ یہیں سے آپ کو کتابیں لینی ہیں اوردوسری جگہ سےنہیں خرید سکتے،یعنی زورزبردستی نہیں ہونی چاہئے،اس لئے کہ بیع وشراء میں جانبین کی رضامندی ضروری ہوتی ہے جیسے اللہ تبارک وتعالی کاارشادہے: یــأیّها الذین آمنوا لاتأکلوا اموالکم بینکم بالباطل الّا ان تــکــون تجارة عن تراض منکم . (سورة النساء: ٢٩) نیزمشکوۃ شریف کی روایت ہے: الا لایحل مال أمرئ الا بطیب نفسه. (مشکوة:٢٥٥)

لہذاکسی کواسکول ہی سےخریدنے پرمجبورنہیں کیاجاسکتا،اگرلوگ اپنی رغبت سے خرید رہے ہیں تواس طرح کا کمیشن اوردلالی کالیناجائز ہوگا،کیونکہ اسکول والے گویاکہ دوکاندار اوربچوں کے والدین کے بیچ رابطہ کا کام کررہے ہیں؛جس میں دوکاندار کابھی فائدہ ہےاور بچوں کے والدین کابھی،تو یہ کمیشن جائز ہوگا۔

(۴) سوال میں مذکور چوتھی صورت ہےاجیرخاص (منیجراورسپروائزروغیرہ) یہ سب کسی ادارہ کے ملازم ہوتے ہیں اور یہ سب اپنی کمپنی کے لئے مال خریدنے کے وکیل اورنمائندہ ہوتے ہیں،جس پران کوکمپنی کی طرف سے تنخواہ بھی ملتی ہے؛ لہذاان کے لئے یہ جائزنہیں ہے کہ دوکاندار سےتوکم قیمت پرمال خریدےاورکمپنی کوزیادہ قیمت بتاکرکمیشن وصول کرے، بلکہ ان کودوکان سے وہ مال جتنے کاملاہواتنی ہی قیمت پراپنی کمپنی کوپہونچاناضروری ہےاور دوکان سے جورعایت دی جاتی ہے وہ خودان کانہیں بلکہ ان کی کمپنی اورادارہ کاحق ہےجس کے یہ لوگ وکیل ہیں، یہ لوگ اگردوکاندار کی جانب سے دی ہوئی رعایت کوخودہضم کرجاتے ہیں توشرعاً یہ غبن اورخیانت ہےاورکم قیمت سےخریدنااورزیادہ کا بل بنوانا یہ جھوٹ

اورڈھوکہ ہے،اس طرح کمیشن کھانا حرام ہے۔

حکم الوکیل اذا باع ان یکون امیناً فیما یقبضه من الثمن. (الفقه الحنفی وادلته:۱۲۳/۲، ط:مکتبة شیخ الهند ،دیوبند)

ایضا: الوکیل ممن لا یثبت له حکم تصرفه وهو الملك فان الوکیل بالشراء لایملك المشتریٰ والوکیل بالبیع لا یملك الثمن....لان الوکیل یملك التصرف من جهة المو کل.(الجوهرة النیرة: ۳۰۰/۱)

(۵) پانچویں صورت میں مینجر یا سپروائزر کا کام صرف یہ ہوتا ہے کہ مال کو چیک کرے کہ مال صحیح ہے،خراب تو نہیں اور پھر صحیح ہونے کی صورت میں اس کو منظوری دے اور وصول کرے،اس میں مال کی خرید وفروخت خود مالک کرتے ہیں،ریٹ وغیرہ مال سپلائی کرنے والے سے خود مالکان ہی طے کرتے ہیں،مینجر اور سپروائزر تو صرف اس مال کے صحیح ہونے کی منظوری دیتے ہیں اور اس کی ان کو تنخواہ بھی ملتی ہے کمپنی کی طرف سے؛لہذا اب مال سپلائی کرنے والے جو ان کو کمیشن دیتے ہیں یہ رشوت ہے جس کا لینا اور دینا دونوں حرام ہے،اس لئے کہ مال سپلائی کرنے والے ان کو ان کے عہدے کی وجہ سے منفعت کی توقع پر یہ کمیشن دیتے ہیں،اسی کا نام رشوت ہے اور آپ ﷺ کی صریح حدیث ہے: الراشی والمرتشی کلاهما فی النار. (کنز العمال: ۱۱۳/۶) ایضا: لعن رسول اللهﷺ الراشي والمرتشي. (ابوداود: ۱٤٨/۲)

اور اگر وہ یہ کہتے ہیں کہ ہم کمیشن مانگتے نہیں وہ خود دیتے ہیں تو ظاہر بات ہے کہ مال سپلائی کرنے والے ان کے رشتہ دار تو ہیں نہیں کہ ان کو ہدیہ اور تحفہ دیں بلکہ وہ جو کچھ بھی دے رہے ہیں اپنے مفاد کی خاطر ہی دے رہے ہیں اور رشوت کی تعریف ہی یہ ہے: الرشوة ما یُعطی لقضاء مصلحة. وعند المالکیة والحنفیة والشافعیة والظاهریّة: هی ما یعطی

لابطال حق او لاحقاق باطل .(القاموس الفقهی : ۱٤۹)

ایک روایت میں آپ ﷺ نے ایک صحابی کو جو کہ صدقات وزکوۃ کا مال وصول کرنے پر مقرر کئے گئے تھے، لوگوں سے ہدیہ وصول کرنے سے منع فرمایا ہے کہ اگر تم اس عہدہ پر نہ ہوتے تو کیا اپنے گھر بیٹھے تمہیں یہ ہدایہ ملتے ؟ ظاہر ہے کہ نہ ملتے؛ لہذا اس عہدہ پر رہتے ہوئے انہیں ان ہدایہ کا لینا جائز نہ ہوگا۔

عن ابی حمید الساعدی قال : استعمل النبيﷺ رجلا من الازد يقال له ابن البنية على الصدقة فلما قدم ؛ قال: هذا لكم وهذا أهدى لى. فخطب النبيﷺ وحمد الله واثنى عليه ثم قال: اما بعد ! فانى استعمل رجلا منكم على امور مما ولانى الله فيأتى احدهم يقول: هذا لكم وهذا هدية اهديت لى فهلّا جلس فى بيت ابيه او فى بيت امه فينظر أيهدى له ام لا.الخ (مشكوة:۱٥٦/۱، ابوداود: ۵۳/۲)

لہذا اس قسم کی رقوم ہدیہ یا انعام کے نام پر دی جائے تب بھی وہ رشوت ہی ہیں، ان کا واپس کر دینا واجب ہے۔

(٦) سرکاری افسران کا ٹینڈروں کی تکمیل کے لئے اپنی تنخواہ کے علاوہ کمیشن لینا یہ بھی حرام ہے، گناہ کبیرہ ہے۔ وہ ہر حال میں دخول فی النار کے مستحق ہوں گے، اوراس کے بغیر اگر کوئی بھی ٹینڈر پورا کرنا سخت مشکل ہو تو بھی یہاں رشوت دینے کی گنجائش نہیں ہوسکتی، اس لئے کہ رشوت دینے کی اجازت اسی وقت دی گئی ہے جبکہ مستحق ہونے کے باوجود اس کا کام روک دیا جائے، تو ایسی صورت میں اگر وہ بحالت مجبوری ظلم کو دفع کرنے کے لئے رشوت دیتا ہے تو فقہائے امت اس کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ''امید ہے کہ اس پر مواخذہ نہ ہوگا'' اس لئے کہ رشوت دینے کی دوصورتیں ہیں: ایک یہ کہ جلب منفعت کے لئے رشوت دے، یہ

حرام ہے،اور یہی مصداق ہے ان احادیث کا جن میں رشوت دینے پر بھی وعید آئی ہے،اور دوسری صورت یہ ہے کہ دفع ظلم کے لئے رشوت دینی پڑے،اسی کے بارے میں فقہاء نے فرمایا ہے کہ ''امید ہے کہ مواخذہ نہ ہوگا''۔

لعن رسول اللہ ﷺ الراشی ای معطی الرشوة والمرتشی ای آخذها..... وانما يلحقهم العقوبة معا اذا استويا فی القصد والارادة ورشا المعطی لينال به إلی الظلم فأما اذا اعطی ليتوصل به إلی حق او يدفع عن نفسه ظلما فانه غير داخل فی هذا الوعيد . (بذل المجهود : كتاب القضاء: ٤/٣٠٧)

اسی بنیاد پر فقہاء کرام فرماتے ہیں کہ لینا تو بہر طور حرام ہے، البتہ اپنی جان ومال ،عزت وآبرو کے تحفظ اور انصاف اور جائز حق کے حصول کے لئے رشوت دینے کی گنجائش ہے،فتاوی شامی میں ہے: لابأس بالرشوة اذا خاف علی دينه والنبي عليه الصلوة والسلام كان يعطی الشعراء ولمن خاف لسانه . **بعدہ علامہ شامی اس کی شرح میں فرماتے ہیں:** عبارة المجتبی : لمن يخاف وفيه ايضا: دفع المال للسلطان الجائر لدفع الظلم عن نفسه وماله ولا ستخراج حق له ليس برشوة يعنی فی حق الدافع. (رد المحتار : ٩/٦٠٧)

وفي البحر الرائق ومنه: اذا دفع الرشوة خوفا علی نفسه او ماله فهو حرام علی الآخذ غير حرام علی الدافع وكذا اذا طمع فی ماله فرشا ببعض المال ومنها اذا دفع الرشوة ليسوی امره عند السلطان حل له الدفع ولا يحل للاخذ ان يأخذ.

(البحرالرائق :٦/٤٤١: ط: مكتبه زكريا ديوبند)

لیکن صورت مسئولہ میں تو وہ ٹینڈر پاس کرانے کے لئے رشوت دے رہا ہے اور ٹینڈر صرف اسی کا حق نہیں ہے بلکہ اس میں تو ٹینڈر بھرنے والے تمام حضرات برابر کے مستحق

ہیں، اوراس کا رشوت دینا اپنے آپ کو دوسروں پر ترجیح دلوانے کے لئے ہے؛ لہذا یہ رشوت دینا دفع ظلم کے لئے نہیں ہے جس کے لئے شریعت نے رشوت دینے کی اجازت دی ہے اور اگر اس کا ٹینڈر رشوت کے بغیر پاس نہ ہوتا ہو تو وہ کوئی اور کام کرلے، اس لئے کہ ٹھیکے داری کا کوئی ایک یہ ہی کام نہیں بلکہ وہ دوسری کسی ایسی کمپنی میں بھی کام کرسکتا ہے جس میں رشوت نہ لی جاتی ہو؛ لہذا اپنے کاروبار کو بڑھانے کے لئے اور زیادہ سے زیادہ دنیا کمانے کے لئے حرام کام کے ارتکاب کی شریعت اجازت نہیں دیتی۔

(۷) مختلف اشیاء کو فروخت کرنے اوران کی تشہیر کے لئے کمپنیاں متعلقہ افراد کو کمیشن اور انعام جو دیتی ہے، یہ وکیل بالاجرۃ اور دلالی ہی کی صورت ہے؛ لہذا جائز ہے جیسا کہ گذر چکا۔

(۸،۹) دواساز کمپنیاں ڈاکٹروں کو جو مخصوص مقدار میں کمیشن اور گفٹ دیتی ہیں، اسی طرح چھوٹے ڈاکٹر بڑے دواخانوں، جانچ گھروں سے معاملہ طے کرلیتے ہیں اور ان کے یہاں سے دواؤوں کی خریداری، جانچ کرانے اور مزید معالجہ کے لئے ان کے یہاں بھیج کر کمیشن کے نام سے رقم وصول کرتے ہیں جو کہ قطعی طور پر رشوت ہے اور حرام ہے، یہ تو مریضوں کو تجارت بنا کر فروخت کرنا ہے، جس کی شرعاً اجازت نہیں ہوسکتی، اس لئے کہ مریض تو ہمدردی کا مستحق ہے اور ڈاکٹر اور معالج کا پیشہ مخلوق کی خدمت کا مقدس اور باعزت پیشہ ہے اور یہ کمیشن اس باعزت اور مقدس پیشہ کی بے حرمتی ہے، اگر کسی ڈاکٹر کو کسی مریض کی بیماری سمجھ میں نہ آئے تو اس کا فرض ہے کہ وہ اسکو کسی اچھے اور قابل اعتماد ڈاکٹر کے پاس بھیجے اور اگر واقعۃً مرض کی تشخیص کے لئے کسی جانچ کی ضرورت ہو تو کسی قابل اعتماد لیباریٹری میں جانچ کرانے کا مشورہ مریض کو دے، یہ نہیں کہ محض اپنی آمدنی کے لئے مریض کو کسی خاص دواخانہ سے دوا خریدنے، کسی خاص لیباریٹری سے جانچ کرانے یا کسی خاص ڈاکٹر سے علاج کرانے

کا پابند کیا جائے تا کہ ان سے کمیشن وصول کرسکے یہ قطعاناجائزاورحرام ہے۔

بعض ڈاکٹر کمیشن کا مطالبہ نہیں کرتے ،اس کے باوجود متعلقہ کمپنیاں ان کو کچھ رقم بھجواتی ہیں،اس طرح کی رقم کا بھی حکم یہ ہی ہے کہ یہ رشوت ہے اس لئے کہ کمپنیاں اس سے اپنا مفاد حاصل کرنا چاہتی ہے کہ کبھی نہ کبھی یہ ہمیں یادضرور رکھے گا، یہ ہی تو رشوت ہے۔

بعض علاقوں میں گاؤں ،دیہات کے لوگ مریض کوہسپتال یا لیب وغیرہ میں لاتے ہیں اورآج کل تو بڑے بڑے ڈاکٹر بھی رکشہ والوں کو اپنا دلال مقرر کرتے ہیں جو ریلوے اسٹیشن اوربس اسٹینڈ سے سیدھے سادے دیہاتی مریضوں کوڈاکٹر کے کلنک میں لاتے ہیں اورڈاکٹر سے کمیشن اوردلالی وصول کرتے ہیں تو ڈاکٹری کے معزز پیشہ کومدنظر رکھتے ہوئے یہ کمیشن بھی ناجائزاورحرام ہے کیونکہ مریض کوئی قابل فروخت چیز نہیں کہ اس پر کمیشن وصول کیا جائے یادیا جائے۔

(۱۰) بعض ڈاکٹر کمیشن کے لالچ میں جوغیرمفید دوااور بلاضرورت ٹیسٹ لکھ دیتے ہیں یا غیراطمینان بخش لیب کی طرف رہنمائی کردیتے ہیں، یہ بھی دھوکہ دہی اورفریب ہے،اس کے بدلہ میں ملنے والاکمیشن حلال نہ ہوگا۔ قال رسول اللهﷺ من غشنا فليس منا.

(ابوداود: ۱۳۳/۱)

(۱۱) اگرلیب کے ذمہ داران کمیشن نہ دیتے ہوں اوراس کی وجہ سےان کے یہاں مریض پہونچتے ہی نہ ہو یا کم پہونچتے ہوتو ایسی مجبوری میں بھی کمیشن دینے کی گنجائش نہیں،کوئی اور طریقہ اختیار کیا جائے جس سے لوگ اس لیب کی طرف متوجہ ہواوران کا کاروبار چلے،اپنے کاروبار کو چلانے کے لئے حرام کام میں ملوث ہونے کی شریعت اجازت نہیں دیتی ،اور یہ مجبوری ایسی مجبوری بھی نہیں جس کی وجہ سے رشوت دینے کی اجازت ہو۔

(۱۲) آٹو رکشہ،ٹیکسی اور دیگر گاڑیوں والے مسافروں کومتعینہ ہوٹلوں اور گیسٹ ہاؤس تک لے جانے کے بعد مالکان سے جو کمیشن لیتے ہیں یہ جائز ہے جب کہ پہلے سے کمیشن متعین ہو یا کمیشن کا عرف ہو،اس لئے کہ یہ لوگ مالکان کے لئے گویا گراہک تلاش کر کے لاتے ہیں جس پر وہ اپنی اجرت طلب کرتے ہیں یہ جائز ہوگا،اس لئے کہ ہوٹل کے کمرے تو قابل فروخت چیز ہے جس کے لئے مشتری تلاش کر کے لانے کے لئے کسی کو وکیل بنانا اور اس پر اجرت دینا جائز ہوگا جیسا کہ وہ دوکاندار سے کمیشن لیتے ہیں۔

سوال نامہ میں مذکورصورتوں کے علاوہ بھی کمیشن کی بہت سی صورتیں اس وقت رائج ہیں جن کے لئے کچھ اصول اور ضابطے نیچے درج کئے جاتے ہیں:۔

(۱) جو شخص کسی کمپنی کے لئے مال کے فروخت کرنے کا وکیل ہو اس کو کمپنی کی طے کردہ شرائط کے مطابق کمپنی سے کمیشن اور معاوضہ وصول کرنے کا حق ہے۔

(۲) اس کے برعکس جو شخص کمپنی کا ملازم ہو اور اپنے ادارہ کے لئے دوسری کمپنی سے مال خریدنا چاہتا ہو وہ چونکہ فروخت کرنے والی کمپنی کا نمائندہ نہیں بلکہ خریدنے والے ادارہ کا وکیل اور نمائندہ ہے،اس لئے اس فروخت کرنے والی کمپنی سے کمیشن وصول کرنا اس کے لئے جائز نہیں ؛ بلکہ جو رعایت ملے وہ اس ادارہ کا حق ہوگا جس کا یہ وکیل اور نمائندہ ہے۔

(۳) کمیشن کے نام پر اگر رشوت کا لین دین ہو رہا ہو تو یہ بھی ناجائز ہے۔جیسا کہ پانچ اور چھ نمبر کے جواب میں گذرا۔

(۴) ڈاکٹری کے پیشہ میں بھی کسی طرح کا کمیشن جائز نہ ہونا چاہئے اس لئے کہ ڈاکٹر اور معالج کا پیشہ مخلوق کی خدمت کا مقدس اور باعزت پیشہ ہے،اس میں دیانت داری اور مریض سے ہمدردی ہونی چاہئے نہ کہ کمیشن وصول کر کے مریضوں کو قابل فروخت اشیاء سمجھا جائے۔

سوال نامہ:

حقوق کی بیع کی بعض صورتیں

موجودہ زمانہ میں حقوق کی بیع کی بہت سی شکلیں مروج ہیں، مثلا: حق تصنیف اور رائلٹی وغیرہ، جن کو بہت سے علماء نے حق متقوم مان کران کی قیمت لینے کی اجازت دی ہے؛ لیکن اب کچھ مزید شکلیں سامنے آئی ہیں، جن کو کاروباری عرف میں متقوم مانا جانے لگا ہے اوران کی خرید وفروخت متعلقہ دائرہ میں بے روک ٹوک جاری ہے، اس کی چند مثالیں درج ذیل ہیں:

(الف) کوئی شخص میڈیکل اسٹوروں پر دوائی سپلائی کرتا ہے اور مثلا اس کے سو(۱۰۰) دوکانوں سے روابط ہیں، اور اس نے لمبی محنت کر کے ان دوکانوں سے ربط پیدا کیا ہے، اب اگر وہ اس جگہ کو چھوڑ کر کہیں اور جانے کا ارادہ کرتا ہے تو ان متعینہ سو(۱۰۰) دوکانوں کی سپلائی کو کسی دوسرے کے ہاتھ متعین قیمت پر فروخت کر کے چلا جاتا ہے، گویا کہ وہ سپلائی کے حق کی قیمت دوسرے سے وصول کرتا ہے۔

(ب) کوئی بڑی بلڈنگ جس میں دسیوں فلیٹ ہوتے ہیں، جب تیار ہوتی ہے تو اخبارات کا ہاکر اس کے منتظم سے بات کر کے یہ طے کر لیتا ہے کہ ان سب فلیٹوں میں اخبار ڈالنے کا حق میرا ہوگا، چنانچہ جب وہ فلیٹ آباد ہوتے ہیں تو یہی ہاکر ان کی طلب پر اخبار ڈالتا ہے اور دوسرے ہاکر کو وہاں آنے کی اجازت نہیں ہوتی، پھر کبھی ایسا ہوتا ہے کہ یہ ہاکر اس جگہ کام کرنے سے ہٹنا چاہتا ہے تو مذکورہ بلڈنگ میں اپنے اخبار ڈالنے کے حق کو کسی دوسرے شخص کی طرف معقول معاوضہ لے کر منتقل کر دیتا ہے، اس میں ایک شکل یہ بھی ہوتی ہے کہ کسی محفوظ کالونی میں آنے جانے کے لئے اس کالونی کی سوسائٹی کی طرف سے داخلہ پاس ملتا ہے، جس ہاکر کے پاس یہ داخلہ پاس نہ ہو وہ اندر نہیں جا سکتا، اب یہ پہلا ہاکر اپنا حق فروخت کرتے وقت دوسرے کو یہ پاس بھی دے دیتا ہے، تو غور یہ کرنا ہے کہ اس شکل میں حکم

حسبِ سابق رہے گا یا کوئی تبدیلی ہوگی؟

(ج) اسی طرح بیکری کے پھیری لگانے والے لوگ اپنی ایک لائن بناتے ہیں اور بعد میں اس لائن کو دوسرے کے ہاتھ عوض لے کر فروخت کر دیتے ہیں، وغیرہ۔

(د) اسی طرح بعض اوقات کوئی شخص بڑی کمپنیوں سے اپنا مال فروخت کرنے کے لئے ٹینڈر جاری کرالیتا ہے اور پھر یہ ٹینڈر دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے اور خود بیچ سے الگ ہو جاتا ہے، وغیرہ۔

(ھ) اسی طرح ایک شخص کو دواؤں کی دوکان (میڈیکل اسٹور) کھولنے کے لئے اس کی ڈگری کی بنیاد پر حکومت کی طرف سے لائسنس مل جاتا ہے؛ لیکن بسا اوقات وہ خود دوکان نہیں کھولتا؛ بلکہ دوسرا شخص اس کے لائسنس کے ذریعہ دوکان کھولتا ہے اور لائسنس والا اس کے عوض ماہانہ ایک متعینہ رقم وصول کرتا رہتا ہے۔

واضح رہے کہ حقوق پر معاوضہ لینے کی مذکورہ بالا چند شکلیں بطور مثال کے ذکر کی گئی ہیں، ورنہ اس وقت روز بہ روز نئی نئی صورتیں اور شکلیں سامنے آرہی ہیں، اس تناظر میں چند سوالات آپ کی خدمت میں پیش ہیں:

(۱) فقہاء حقوق سے کیا مراد لیتے ہیں؟ نیز ان کے یہاں کسی چیز کو حق قرار دینے کی کیا شرائط ہیں؟ واضح رہے کہ بہت سی چیزوں کو لوگ حق سمجھ لیتے ہیں، جب کہ فقہاء کی تشریح کی رو سے حق کی تعریف ہی ان پر صادق نہیں آتی، اس لئے حق کے مفہوم اور مصداق کی آسان لفظوں میں جامع وضاحت فرمائیں۔

(۲) حقوقِ مجردہ کی خرید وفروخت کو فقہاء نے کیوں ناجائز قرار دیا ہے؟ اس کی اصل علت کیا ہے؟ اگر مال نہ ہونا علت ہے تو کسی چیز کو مال قرار دینے کی فقہ حنفی کی رو سے کیا شرائط ہیں؟ کیا صرف عرف کی وجہ سے ہر چیز کو مالِ متقوم قرار دیا جا سکتا ہے، یا اس کی کچھ

دیگر شرائط بھی ہیں؟

(۳) کیا فقہاء کرام نے حقوق کی مختلف قسمیں کی ہیں؟ اگر کی ہیں تو وہ کیا ہیں؟ اور اگر نہیں کی ہیں تو فقہاء کی ذکر کردہ فروعات وجزئیات اور موجودہ وقت میں نئے پیدا شدہ حقوق کی صورتوں کو سامنے رکھتے ہوئے کیا کیا قسمیں کی جاسکتی ہیں؟

(۴) کس قسم کے حقوق پر معاوضہ لینا درست ہے اور کس پر نہیں؟

(۵) کیا تنازل عن الحق (دست برداری) کے طور پر ہر طرح کے حقوق پر معاوضہ لینا درست ہے یا اس کے لئے حقوق کی کوئی قسم خاص ہے؟

(٦) سوال نامے میں مذکور مروجہ حقوق پر عوض لینے کا شرعاً کیا حکم ہے؟ نیز اگر ممکن ہو سکے تو اولا پرانے اور نئے جملہ حقوق کی نشان دہی فرمادیں، پھر ان پر معاوضہ لینے کا حکم بھی علی التعیین مدلل بیان فرمادیں۔

(۷) حقوق سے متعلق فقہاء کی ذکر کردہ جزئیات کی روشنی میں کیا کوئی ایسا کلی ضابطہ بنایا جاسکتا ہے جس کے ذریعہ نئے پیدا ہونے والے حقوق پر معاوضہ لینے کا شرعی حکم معلوم کرنا آسان ہو جائے؟

(۸) کس طرح کے حقوق کو عرفِ عام کی وجہ سے مالِ متقوم کی حیثیت دی جاسکتی ہے؟

(۹) کیا مذکورہ بالا معاملات کو بیع نہ مان کر دلالی کے دائرے میں داخل کر سکتے ہیں؟ نیز کیا ان معاملات میں شرکت وجوہ کی بھی کوئی شکل نکل سکتی ہے؟

(۱۰) اسی ضمن میں یہ سوال بھی ہے کہ اگر کسی نے اس طرح کے حقوق پر باہمی رضامندی سے عوض لے لیا ہو تو وہ اب اس رقم کا کیا کرے؟ کیا اس پر یہ رقم اصل مالک کو لوٹانی لازم ہے؟

حقوق کی بیع: بعض صورتیں اوراس کے احکام

از:۔ مفتی اقبال بن محمدٹنکاروی(صاحب)

(۱) حق کی تعریف:حقوق جمع ہے حق کی۔

لغت میں حق کہتے ہیں ثابت شدہ چیزکواوراصطلاح شرع میں علماءمحققین نے حق کی متعددتعریفیں کی ہیں لیکن بعض محققین کاخیال یہ ہے کہ حق کی سب سے جامع اورصحیح تعریف وہ ہے جومشہورمحقق شیخ مصطفیٰ الزرقاءنے المدخل الفقہی العام میں فرمائی ہے، "الحق هو اختصاص يقرر به الشرع سلطة او تكليفا" کہ حق اختصاص کی اس کیفیت کوکہتے ہیں جس کے ذریعہ شریعت صاحب حق کادوسرے پراختیار یااس پرکوئی ذمہ داری ثابت کرتی ہو، عالم اسلام کےمشہورفقیہ ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے اس تعریف کے بارے میں کہاہے:هو تعريف جيد. (الفقہ الاسلامی وادلتہ:ج:۹،ص:۱۹،ط:الہدی انٹرنیشنل،دیوبند)

یہ تعریف حقوق کی تمام اقسام کواپنے دامن میں سمیٹے ہوئے ہے۔جیسے:

(۱)دینی حقوق : جیسےنماز،روزہ،زکوۃ وغیرہ یعنی اللہ کے وہ حقوق جوبندوں پرعائد ہوتے ہیں۔

(۲)حقوق عامہ:جیسےمملکت کورعایہ پرحق ولایت۔

(۳) حقوق ادبیہ: جیسے والدین کی اطاعت کاحق ،بچوں پراورشوہرکی اطاعت کا حق بیوی پر۔

(۴) حقوق مالی:جیسےنفقہ کاحق۔

(۵) غیر مالی حقوق: جیسے نفس اور ذات پر ولایت کا حق۔

(٦) حق ملکیت: یعنی صاحب حق کا اپنی ملکیت میں حسب خواہش تصرف کرنے کا حق۔

بعدہ ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے اپنی کتاب "الفقه الاسلامی وادلته" میں صفحہ:۲۹ پر حق کی باعتبار محل کے جس سے وہ حق متعلق ہوتا ہے دو قسمیں کی ہیں: (۱) حقوق مجردہ یا محضہ اور دوسری حقوق غیر مجردہ۔

(۱) حقوق مجردہ یا محضہ: وہ حقوق جو کسی ایسے محل سے متعلق نہ ہو جس کا احساس کے ذریعہ ادراک کیا جاسکے، یہ وہ حقوق ہیں جو صلحاً یا ابراءً حق سے دست بردار ہونے کے بعد اپنا کوئی اثر نہیں چھوڑتے بلکہ محل جیسا حق سے پہلے تھا حق کے ختم ہونے کے بعد بھی ویسا ہی باقی رہتا ہے جیسے دین کا حق، اس لئے کہ جب دائن کا حق مدیون پر سے ختم ہوجاتا ہے تو مدیون کا ذمہ ویسا ہی ہوجاتا ہے جیسا کہ دین سے پہلے تھا، اسی طرح شفعہ کا حق ہے اور حق خیار ہے وغیرہ۔

(۲) حقوق غیر مجردہ: وہ حقوق جو کسی ایسے محل سے متعلق ہو جو محسوس ہو اور جس کا مادّی وجود ہو، یہ وہ حقوق ہیں جو تنازل عن الحق کے بعد اپنا اثر چھوڑتے ہیں جیسے حق قصاص کہ تنازل کے بعد قاتل معصوم الدم ہوجاتا ہے؛ حالانکہ اس سے پہلے وہ غیر معصوم الدم تھا، اسی طرح شوہر کو اپنی بیوی سے استمتاع کا حق جس کی وجہ سے وہ غیر شوہر کے لئے حرام ہوتی ہے لیکن تنازل عن الحق کے بعد یعنی طلاق کے بعد وہ جس سے چاہے نکاح کرسکتی ہے۔

حقوق غیر مجردہ کا مال کے ذریعہ معاوضہ لینا سب کے نزدیک جائز ہے، جیسے حق قصاص معاف کرنے کے بدلہ دیت لینا اور حق زوجیت میں خلع کے ذریعہ مال لینا۔

بہر حال حقوق مجردہ؛ تو احناف کے یہاں اس کا عوض لینا جائز نہیں جیسے حق شفعہ

وغیرہ کا عوض اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس کا عوض لینا جائز ہے، قواعد الفقہ میں ہے:
الحقوق المجردة لا يجوز الاعتياض عنها. (قواعدالفقہ: قاعدہ نمبر:۱۱۸،ص:۷۷،ط:اشرفی بکڈپو دیوبند)

پس حق ایک خصوصی تعلق ہے جس کا محل مالی بھی ہوسکتا ہے جیسے دین واجب فی الذمہ اور غیر مالی بھی جیسے والی کا استحقاق۔

دور حاضر میں شخصی حقوق کی مختلف قسمیں وجود پذیر ہوگئی ہیں، جو حقیقت میں ''اعیان'' نہیں ہے، لیکن بازاروں میں خرید وفروخت کے ذریعہ ان کا لین دین رائج ہے، وضعی قوانین نے ان میں سے بعض حقوق کی فروختگی کی اجازت دی ہے اور بعض کی فروخت ممنوع قرار دی ہے، لیکن بازار اس طرح کے معاملات سے بھرے ہوئے ہیں، مثلاً مکانات اور دوکانوں کی پگڑی، مخصوص تجارتی نام یا ٹریڈ مارک یا تجارتی لائسنس کا استعمال، اور وہ حقوق جن کو آج کی زبان میں ذہنی، ادبی اور فنی ملکیت کے حقوق کہا جاتا ہے، مثلاً حق تصنیف واشاعت، حق ایجاد، آرٹسٹ کا اپنے ایجاد کردہ آرٹوں میں حق۔

یہ تمام حقوق موجودہ تجارتی عرف میں ملکیت قرار دیئے جاتے ہیں، جن پر شخصی اموال واملاک کے احکام جاری ہوتے ہیں، بالکل اعیان اور مادی اموال کی طرح ان کی بھی خرید وفروخت ہوتی ہے، انہیں کرایہ پر دیا جاتا ہے، ہدیہ کیا جاتا ہے، ان میں میراث جاری ہوتی ہے۔

(۲) اب سوال یہ ہے کہ کیا اسلامی شریعت میں ان حقوق کو اموال قرار دے کر ان کی خرید وفروخت کرنا یا کسی جائز طریقہ سے ان کا عوض لینا جائز ہے یا نہیں؟ اگر خرید وفروخت درست ہے تو کون سے حقوق ہیں جن کی بیع جائز ہے اور کن کی جائز نہیں؟

اس پر غور وفکر کے لئے ضروری ہے کہ حسب ذیل بنیادی نکات پر غور کیا جائے۔

(۱) بیع کی حقیقت کیا ہے؟

(۲) مال کی حقیقت کیا ہے؟

(۳) قابل ادخار ہونے کا کیا مفہوم ہے؟

بیع کی حقیقت: بیع عربی زبان کا لفظ ہے اور قرآن وحدیث میں متعدد جگہ استعمال ہوا ہے، اس کے جائز ہونے پر قرآن کریم کی واضح ترین آیت ہے: **أحـل اللـه البيـع** (البقرۃ:۲۷۵)

بیع کی شرعی حقیقت کے بیان میں دو نقطۂ نظر سامنے آتے ہیں:۔

(۱) اول یہ کہ بیع محض مال کے مال سے تبادلہ کا نام ہے اور مال سے مراد مادّی شیئ ہے، یعنی جب دونوں طرف سے عین ہو جب ہی اس پر بیع کا اطلاق درست ہوگا۔

(۲) دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ جس طرح مال کے مال سے تبادلہ کو بیع کہتے ہیں اسی طرح حقوق ومنافع کی عین اور مادی شیئ سے تبادلہ کو بھی بیع کہیں گے، گویا کہ اعیان کی طرح حقوق منافع کی بیع بھی جائز ہے، یہ نقطۂ نظر ائمۂ ثلاثہ کا ہے۔

عام طور پر فقہاء احناف بیع کہتے ہیں **مبادلة المال بالمال** کو، فقہاء احناف سے جو تعریفیں منقول ہیں الفاظ کے معمولی اختلاف کے ساتھ ان سب کا حاصل یہی ہے ۔اور مال سے مراد مادّی شئی ہے اور بیع کی تعریف میں مال کی شرط جوہری شرط ہے۔

قواعد الفقہ میں ہے: **الحـقـوق الـمـجـردة لا يجوز الاعتياض عنها.** (قواعد الفقہ: قاعدہ نمبر:۱۱۸،ص:۷۷، ط:اشرفی بکڈپو دیوبند)

لہذا جہاں تک حقوق کی خرید وفروخت کی بات ہے تو یہ اس امر پر موقوف ہے کہ حقوق بھی مال کی قبیل سے ہیں یا نہیں؟

چنانچہ الموسوعۃ الفقہیہ میں مذکور ہے: **تنقسم الحقوق باعتبار المالية والتعلق**

بالأموال وعدم المالية الى ستة اقسام؛ ومنها حق مختلف فی مالیته، مثل المنافع حیث ذهب الجمهور الی ان المنافع مال، وذهب الحنفية الى انها ليست مالا، وذكر الخطيب الشربيني ان المنافع يطلق عليها المال مجازاً. (مادہ:حق،ص:۴۱،ج:۱۸، ط:وزارۃ الاوقاف والشئون الاسلامیہ کویت)

مذکورہ بالاعبارت میں منافع کے مال ہونے کی مطلقاً نفی کی گئی ہے، جب کہ فقہاء کی عبارتوں سے واضح ہوتا ہے کہ نفی مطلق نہیں ہے، اس میں کچھ قیود ہیں، جیسا کہ سطور ذیل میں مصرح ہے۔

ائمہ ثلاثہ مالک، شافعی، احمد رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک حقوق اور منافع کا شمار بھی مال میں ہے، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب ہے کہ آپ کے نزدیک مال ہونے کے لئے اس شئی کا مادی وجود (عین) ضروری ہے، قاضی ابوزید دبوسی رحمۃ اللہ علیہ نے شوافع اور احناف کے درمیان اس اصولی اختلاف کو اس طرح ذکر کیا ہے:

الاصل عند الامام القرشی ابی عبدالله محمد بن ادريس الشافعی قدس الله سره ان المنافع بمنزلة الاعيان القائمة وعندنا بمنزلة الاعيان في حق جواز العقد عليها لاغير. (تاسیس النظر:۶۲)

امام شافعی کے نزدیک اصل یہ ہے کہ منافع اعیان کے درجہ میں ہیں اور ہمارے نزدیک صرف اجارہ درست ہونے میں اعیان کے حکم میں ہیں، دوسرے احکام میں نہیں۔

بیع حقوق میں وجہ اختلاف دراصل بیع اور مال کی تعریف میں اختلاف ہے؛ چنانچہ مال کی تعریف میں فقہاء احناف کی عبارتیں مختلف ہیں، ابن عابدین لکھتے ہیں: "المراد بالمال ما يميل إليه الطبع، ويمكن ادخاره لوقت الحاجة، والمالية تثبت بتموّل الناس كافة، او بعضهم، والتقوم يثبت به وبإباحة الانتفاع به شرعا".

''مال سے مراد وہ چیز ہے جس کی طرف طبیعت مائل ہو اور وقت ضرورت کے لئے اس کو ذخیرہ کرنا ممکن ہو اور مالیت تمام لوگوں یا بعض لوگوں کے مال بنانے سے ثابت ہوتی ہے اور ''تقوم'' مالیت بنانے کے ذریعہ بھی ثابت ہوتا ہے اور شرعا اس سے انتفاع جائز ہونے سے بھی حاصل ہوجاتا ہے''۔ (ردالمختار:۴/۳)

اس کے بعد ابن عابدین نے الحاوی القدسی کے حوالہ سے نقل کیا ہے: المال بغیر الآدمی خلق لمصالح الآدمی وامکن احرازہ والتصرف فیه علی وجه الاختیار.
(ردالمختار:۴/۳)

مال اس غیر انسان کا نام ہے جو انسان کے مصالح کے لئے پیدا کیا گیا ہو اور اسے اپنی حفاظت میں لے لینا اور اس میں اپنی مرضی سے تصرف کرنا ممکن ہو۔

ان دونوں تعریفوں میں سے کوئی تعریف ایسی نہیں ہے جو بیع کو اعیان میں منحصر کرتی ہو اور حقوق یا دائمی منافع کو صراحتاً بیع کی تعریف سے نکال دیتی ہو لیکن الدرالمختار کے مصنف علاء الدین حصکفی رحمۃ اللہ علیہ نے ملتقی الابحر کی شرح میں ایسی تعریف کی ہے جو بیع کو اعیان میں محدود کردیتی ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں: "والمراد بالمال عین یجری فیه التنافس والابتذال." (الدرالمنتقی بہامش مجمع الانہر:۲/۳)

مال سے مراد وہ عین (مادی اور محسوس چیز) ہے جس کے بارے میں لوگوں کے درمیان رغبت اور حرص پائی جائے اور اس کا استعمال کیا جاتا ہو۔

مال کی تعریف میں اس بات کی صراحت کہ وہ اعیان میں سے ہونی چاہئے، اگرچہ حصفکی رحمۃ اللہ علیہ کے علاوہ کسی اور حنفی فقیہ کے یہاں اتنی وضاحت سے نہیں ملتی، لیکن متاخرین فقہائے احناف کے کلام اور ان کی تعریفات سے یہ بات مستنبط ہوتی ہے کہ مال کی تعریف میں عینیت ان کے یہاں ملحوظ ہے، اسی لئے شیخ مصطفیٰ زرقاء نے ان تعریفات پر

تنقید کرتے ہوئے مال کی ایک دوسری تعریف کی ہے؛ وہ لکھتے ہیں:"المال: هو كل عين ذات قيمة مادية بين الناس." مال ہر وہ عین ہے جو لوگوں کے درمیان مادی قیمت رکھتا ہو۔ (الفقہ الاسلامی وادلتہ لوہبۃ الزحیلی: ۴/ ۳۳۵)

ان دونوں تعریفوں کا تقاضا یہ ہے کہ مال مادی چیزوں میں محدود ہو، منافع اور حقوق مجردہ کو شامل نہ ہو، اسی لئے فقہائے احناف نے منافع اور حقوق مجردہ کی بیع جائز نہ ہونے کی صراحت کی ہے، فقہائے احناف نے صراحتاً لکھا ہے کہ حق تعلّی کی بیع جائز نہیں ہے، علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں: "سفل وعلو بين رجلين انهدما ، فباع صاحب العلو علوه لم يجز، لان الهواء ليس بمال". (بدائع الصنائع: ۵/ ۱۴۵)

اگر ایک آدمی کی نیچے کی منزل ہے اور دوسرے آدمی کی اوپر کی منزل اور دونوں منزلیں منہدم ہوگئیں، اس کے بعد اوپر کی منزل کے مالک نے اپنا حق علو بیچ دیا تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ فضا مال نہیں ہے۔

صاحب ہدایہؒ لکھتے ہیں: "لان حق التعلی ليس بمال ، لان المال ما يمكن احرازه". (فتح القدیر: ۵/ ۲۰۴) کیونکہ حقِ تعلی مال نہیں ہے اس لئے کہ مال وہ ہے جس کی احراز ممکن ہو۔''

لیکن احناف کے نزدیک بھی یہ مسئلہ متفق علیہ نہیں ہے، بلکہ بعض ایسی جزئیات بھی مل جاتی ہیں جن میں ''حقوق'' کو مال کا درجہ دیا گیا ہے، مثلاً صاحب ہدایہ نے لکھا ہے کہ راستہ فروخت کردینا جائز ہے، اور اس پر اتفاق ہے اور ایک قول کے مطابق راستہ سے گذرنے کا ''حق'' بیچنا بھی جائز ہے، وان كان الثاني ففي بيع حق المرور روايتان ، یہ حق کو مال تسلیم کرنے کی بہترین مثال ہے۔

اسی طرح بعض مواقع پر ''منافع'' کو بھی مال تسلیم کیا گیا ہے، چنانچہ احناف کے

نزدیک یہ بات متفق علیہ ہے کہ ''مال متقوم'' ہی مہر بن سکتا ہے، جو چیز مال نہ ہو وہ مہر نہیں بن سکتی، المهر انما يصح بكل ما هو مال متقوم ،لیکن مکان میں سکونت اور جانور پر سواری کو بھی مہر قرار دینے کو صحیح مانا گیا ہے، بلکہ صاحب ہدایہ کا بیان ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ''خدمت'' بھی مال ہے،ثم على قول محمد تجب قيمة الخدمة لان المسمى مال الا انه عجز عن التسليم بمكان المناقضة، اب ظاہر ہے کہ خدمت اعیان میں سے نہیں ہے، بلکہ منافع یا حقوق ہی کے قبیل سے ہے۔

یہ بات ذہن میں رہنی چاہئے کہ ''مال'' کی جو تعریف کی گئی ہے وہ نہ نصوص شرعیہ کتاب وسنت سے ثابت ہے اور نہ صاحب مذہب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی صراحت سے، اس لئے گو فقہ حنفی کی عام متون میں ''حقوق مجردہ'' کی بیع کو منع کیا گیا ہے،لیکن فقہاء احناف میں بھی متاخرین نے اس باب میں توسع کی راہ اختیار کی ہے، چنانچہ فقہاء نے کچھ عوض لے کر ''حق وظیفہ'' سے دست کش ہونے کو عرف کی بناء پر درست قرار دیا ہے:

وقد تعارف الفقهاء بالقاهرة النزول عن الوظائف بان يعطى لصاحبها وتعارفوا ذلك فينبغي الجواز وانه لو نزل له وقبض منه المبلغ ،ثم اراد الرجوع عليه لايملك ذلك. (الاشباہ والنظائر: القاعدۃ السادسۃ،ص:۱۰۴)

قاہرہ میں صاحب وظیفہ کا کچھ لے کر حق وظیفہ سے اس کے حق میں سبکدوش ہو جانا فقہاء کے یہاں معروف ہے اور یہی ان کا عرف ہے،اس لئے اس صورت کو جائز ہونا چاہئے ،اگر وظیفہ سے سبک دوش ہو اور اس کے بدلہ کچھ رقم وصول کر لے پھر اس سے رجوع کرنا چاہے تو ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔

اور علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں: قال العلامة العيني فى فتاواه: ليس للنزول شئ يعتمد عليه ولكن العلماء والحكام مشوا ذلك للضرورة واشترط

امضاء النظر لئلا يقع فيه نزاع. (ردالمحتار:۴/۱۴)

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے فتاوی میں لکھا ہے کہ وظیفہ سے بالعوض سبکدوشی پر کوئی قابل اعتماد دلیل موجود نہیں ہے؛ لیکن علماء اور حکام نے از راہ ضرورت اس کی اجازت دی ہے اور قاضی کی منظوری کی شرط لگائی ہے تا کہ نزاع نہ پیدا ہو۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ ہر چند کہ ''حقوق مجردہ'' کی بیع اور اس کا عوض حاصل کرنے کے لئے عدم جواز کی طرف میلان رکھتے ہیں، تاہم ان کو بھی اعتراف ہے کہ:ان عدم جواز الاعتياض عن الحق ليس على اطلاقه ورأيت بخط بعض العلماء عن المفتى ابى السعود انه افتى بجواز اخذ العوض فى حق القرار والتصرف وعدم صحة الرجوع وبالجملة فالمسألة ظنية والنظائر متشابهة وللبحث فيها مجال. (رد المحتار:۴/۱۵)

حق پر عوض لینے کا عدم جواز اپنے اطلاق پر نہیں ہے، میں نے بعض اہل علم کی تحریروں میں مفتی ابوالسعود کے متعلق دیکھا کہ انہوں نے حق قرار اور حق تصرف کا عوض لینے اور پھر اس سے رجوع کے صحیح نہ ہونے کے جواز کا فتوی دیا ہے، پس خلاصہ یہ ہے کہ مسئلہ ظنی ہے، نظائر میں تعارض ہے اور بہت کچھ بحث کی گنجائش ہے۔

اصل یہ ہے کہ مال وغیرہ کی کتاب وسنت میں کوئی تعریف نہیں کی گئی ہے، اس لئے ''مال'' کی حقیقت ہر زمانہ کے عرف پر موقوف ہے، اگر کسی زمانہ میں حقوق ومنافع کی خرید وفروخت شروع ہوجائے تو یہ اس بات کی علامت ہوگی کہ اب ''اعیان'' کی طرح یہ چیزیں بھی ''مال'' کے زمرہ میں آ گئی ہیں، اس لئے اگر چہ احناف میں متقدمین'' حقوق'' کو مال تسلیم نہیں کرتے اور اس لئے ان کی خرید وفروخت کی اجازت بھی نہیں دیتے ،لیکن بعد کو چل کر عرف میں حقوق ومنافع بھی مال کے درجہ میں آ گئے ، اس لئے اب ان کا شمار مال ہی

میں ہے، اور چوں کہ یہ عرف کتاب وسنت کی کسی نص صریح یا اجماع کے خلاف نہیں ہے، اس لئے کوئی وجہ نہیں کہ اس کا اعتبار نہ کیا جائے۔ لہذا کسی شئی کے مال قرار پانے کے لئے عین ہونے کی شرط ایک اتفاق کا درجہ رکھتی ہے، جو کسی خاص زمانہ اور ماحول کے پیش نظر مقرر کی گئی تھی، لہذا عین کی شرط پر اصرار صحیح نظر نہیں آتا، اس لئے کہ شریعت نے بعض ایسی چیزوں کو بھی قابل عوض قرار دیا ہے جو غیر اعیان، منافع اور حقوق کے قبیل سے ہیں جن کا الگ سے کوئی مادی وحسی وجود نہیں۔

مذکورہ بالا فقہی عبارتوں کا خلاصہ یہ نکلا:

(۱) فقہاء احناف نے اگر چہ بیع میں مبیع کے عین ہونے کی شرط لگائی ہے لیکن انہوں نے حق مرُور کی بیع جائز قرار دی ہے، اور جواز کی علت یہ بیان کی ہے کہ یہ ایسا حق ہے جو عین سے متعلق ہے؛ لہذا جواز بیع میں اسے عین کا حق حاصل ہوگا۔

(۲) اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اعیان سے تعلق رکھنے والے حقوق کا احناف کے یہاں وہ ہی حکم ہے جو اعیان کا ہے یعنی ان حقوق کی بیع جائز ہے بشرطیکہ اس میں بیع سے کوئی اور مانع موجود نہ ہو مثلا دھوکہ اور جہالت۔

(۳) جو حقوق اعیان سے تعلق نہیں رکھتے مثلا حق تعلی اِن کی بیع احناف کے یہاں جائز نہیں لیکن از راہ صلح ان کا عوض لینا جائز ہے، جیسے کہ بعض فقہاء متأخرین نے ذکر کیا ہے۔

ان نکات کی روشنی میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ جو حقوق عرفیہ اعیان سے تعلق رکھتے ہیں ان کی بیع ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز ہے، احناف کے نزدیک جائز نہیں؛ لیکن یہ حکم احناف کے نزدیک اس عموم کے ساتھ نہیں ہے جس کا الفاظ سے وہم ہوتا ہے بلکہ فقہاء احناف نے اس حکم سے اعیان سے تعلق رکھنے والے بعض حقوق کا استثناء کیا ہے، اس لئے کہ بعض اشیاء کو

اموال میں داخل کرنے میں عرف کو بڑا دخل ہے، جیسا کہ علامہ ابن عابدینؒ نے کہا ہے کہ مالیت لوگوں کے مال بنانے سے ثابت ہوجاتی ہے؛لہذا جو''حقوق''عرف میں قیمت رکھنے والے مال مان لئے گئے ہیں اور لوگ ان کے ساتھ اموال والا معاملہ کرتے ہیں تو ان کی بیع بھی درج ذیل شرطوں کے ساتھ جائز ہونی چاہئے۔

(۱)وہ حق فی الحال ثابت ہو، مستقبل میں متوقع نہ ہو۔

(۲)وہ حق صاحب حق کے لئے اصالۃ ثابت ہو محض رفع ضرر کے لئے ثابت نہ ہو۔

(۳)وہ حق ایسا ہو جو ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف منتقل ہو سکے۔

(۴) تحدید کرنے سے اس حق کی تحدید ہوجاتی ہو اور غرر یا جہالت کو مستلزم نہ ہو۔

(۵) تاجروں کے عرف میں لین دین کے سلسلہ میں اس حق کو اموال اور اعیان کی حیثیت حاصل ہو۔

(۳) اب ذیل میں جن حقوق کا عوض لینے پر فقہاء کرام نے بحث کی ہے؛ان کی اقسام بیان کرتے ہیں؛ چنانچہ ان کا استقراء کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان حقوق کی دوقسمیں ہیں:

(۱) شرعی حقوق یعنی وہ حقوق جو شارع کی طرف سے ثابت ہیں، ان کے ثبوت میں قیاس کا کوئی دخل نہیں ہے۔

(۲) عرفی حقوق یعنی وہ حقوق جو عرف کی بنا پر ثابت ہیں اور شریعت نے بھی ان حقوق کو تسلیم کیا ہے، پھر ان دونوں کی دو دو قسمیں ہوجاتی ہیں۔

(اول) وہ حقوق جن کی مشروعیت اصحاب حقوق سے ضرر دفع کرنے کے لئے ہوتی ہے۔

(دوم) وہ حقوق جو اصالۃً مشروع ہوتے ہیں۔

پھر وہ حقوق جو اصالۃً مشروع ہوتے ہیں ان کی چند قسمیں ہیں:

(۱) وہ حقوق جو اشیاء میں دائمی منافع سے عبارت ہیں، مثلاً حق مرور (راستہ چلنے کا حق) حق شرب (پانی لینے کا حق) حق تسییل (پانی بہانے کا حق) وغیرہ۔

(۲) وہ حقوق جو کسی مباح الاصل چیز پر کسی شخص کا پہلا قبضہ کرنے کی وجہ سے حاصل ہوتے ہیں، اسے ''حق اسبقیت'' یا ''حق اختصاص'' کہتے ہیں۔

(۳) وہ حقوق جو کسی شخص کے ساتھ کوئی عقد کرنے یا کسی موجود عقد کو باقی رکھنے کی صورت میں حاصل ہوتے ہیں، مثلاً زمین، مکان یا دکان کو کرایہ پر دینے کا حق، یا وقف کے وظائف میں سے کسی وظیفہ کو باقی رکھنے کا حق۔

پھر ان حقوق کا عوض لینا دو طریقوں سے ممکن ہے:

(۱) ایک یہ کہ فروختگی کے ذریعہ عوض لینا جس کی صورت یہ ہوگی کہ بائع اپنی مملوکہ چیز کو اس کے تمام مقتضیات کے ساتھ مشتری کی طرف منتقل کر دے گا۔

(۲) دوسرے یہ کہ صلح اور دست برداری کے طور پر عوض لینا۔ اس صورت میں دست بردار ہونے والے کا حق تو ختم ہو جاتا ہے لیکن محض اس کے دست بردار ہونے سے اس شخص کی طرف حق منتقل نہیں ہوتا، جس کے حق میں وہ دست بردار ہوا لیکن جس شخص کے حق میں دست برداری ہوئی ہے اس کے مقابلہ میں دست بردار ہونے والے کی مزاحمت ختم ہو جاتی ہے۔

امام قرافی ان دونوں طریقوں کا فرق بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اعلم ان الحقوق والاملاك ينقسم التصرف فيها الى نقل واسقاط، فالنقل ينقسم الى ماهو بعوض فى الاعيان، كالبيع والقرض....والى ماهو بغير عوض، كالهدايا والوصايا....فان ذلك كله نقل ملك في اعيان بغير عوض، واما الاسقاط فهو اما بعوض كالخلع، والعفو على مال....فجميع هذه الصور

يسقط فيها الثابت، والا ينتقل الى الباذل ماكان يملكه المبذول له من العصمة وبيع العبد ونحوهما. (الفروق للقرافی:۳/۱۱۰، الفرق التاسع والسبعون)

حقوق واملاک میں تصرف کبھی اس طرح ہوتا ہے کہ مالک اپنا حق یا اپنی ملکیت دوسرے کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔ اور کبھی تصرف کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مالک اپنا حق اور ملکیت ساقط کر دیتا ہے، حق اور ملکیت کی منتقلی کبھی بالعوض ہوتی ہے، مثلاً بیع وقرض کی صورت میں، اور کبھی بلاعوض ہوتی ہے مثلاً ہدیہ اور وصیت کی صورت میں، ان دونوں صورتوں میں بلاعوض اشیاء میں ملکیت کی منتقلی ہوتی ہے، حق اور ملکیت کا ساقط کرنا بھی کبھی بالعوض ہوتا ہے مثلاً خلع اور مال لے کر معاف کر دینا.... ان تمام صورتوں میں ثابت شدہ حق ساقط ہو جاتا ہے اور دینے والے کی طرف وہ چیز منتقل نہیں ہوتی، جس کا دیا ہوا شخص مالک ہو جاتا ہے یعنی حفاظت، غلام کی بیع اور اس طرح کی چیزیں۔

(۱) حقوق شرعیہ:

مناسب ہے کہ ہم پہلے فقہاء کی ذکر کردہ حقوق کی قسموں کو ذکر کر کے ہر ایک قسم پر علاحدہ گفتگو کریں؛ پھر فقہاء کی مذاہب سے دور حاضر میں رائج حقوق کا حکم شرعی اور ان کا عوض لینے کا حکم جاننے کی کوشش کریں، اس کے لئے ضروری ہے کہ ہم حقوق کی بنیادی اقسام پر نظر کریں؛ وہ یہ ہیں:

''حقوق شرعیہ'' سے مراد وہ حقوق ہیں جن کا ثبوت شارع کی طرف سے ہوا ہے، قیاس کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے، یعنی ان کا ثبوت اصحاب حقوق کے لئے شارع کی طرف سے ''نص جلی'' یا ''نص خفی'' کی بنا پر ہوا ہے، اگر نص نہ ہوتی تو وہ حق ثابت نہ ہوتا مثلاً حق شفعہ، حق ولاء، حق وراثت، حق نسب، حق قصاص، بیوی سے متمتع ہونے کا حق، طلاق، حضانت اور ولایت کا حق، شوہر کی باری میں بیوی کا حق۔

حقوق شرعیہ کی دوقسمیں ہیں:(۱)حقوق اصلیہ اوردوسری حقوق ضروریہ۔

(اول) وہ حقوق شرعیہ جو اصالۃ ثابت نہیں ہوئے ہیں بلکہ اصحاب حقوق سے ضرردورکرنے کے لئے ان کی مشروعیت ہوئی ہے۔انہیں ہم ''حقوق ضروریہ'' کا نام دے سکتے ہیں،جیسے حق شفعہ کہ شریعت نے شریک جائیداداور پڑوسی کودفع ضرر کے لئے حق شفعہ دیاہے۔

حقوق ضروریہ کاحکم یہ ہے کہ کسی بھی طریقے سے ان کاعوض لیناجائزنہیں،نہ تو فروختگی کے ذریعہ،نہ صلح اوردستبرداری کے ذریعہ عوض لیناجائزہے۔

(دوم): وہ حقوق شرعیہ جو اصحاب حقوق کے لئے اصالۃً ثابت ہوئے ہیں، دفع ضرر کے لئےمشروع نہیں ہوئے،انہیں ہم''حقوق اصلیہ'' کہہ سکتے ہیں،مثلاًحق قصاص۔

حقوق اصلیہ:

حقوق شرعیہ کی دوسری قسم وہ حقوق ہیں جو صاحب حقوق کے لئے اصالۃً ثابت ہوئے ہیں، دفع ضررکےطور پران کی مشروعیت نہیں ہوئی ہے مثلاحق قصاص، نکاح کو باقی رکھ کرشوہرکابیوی سے متمتع ہونے کاحق،حق میراث وغیرہ۔

اس قسم کےحقوق کاحکم یہ ہے کہ بیع کےطریقہ پرتو ان کاعوض لیناجائزنہیں ہے،یعنی اس کی گنجائش نہیں کہ خریدارکی طرف وہ حق منتقل ہوجائے اور بائع کو جو استحقاق تھاوہی خریدارکی طرف منتقل ہوجائے۔

البتہ صلح اوردست برداری کے ذریعہ ان حقوق کامعاوضہ لیناجائزہے،اس کی صورت یہ ہوگی کہ صاحب حق اپناحق استعمال کرنے سے باز آجائے اوراس شخص سے مال لے لے جسے اس حق سے نقصان پہنچتاہے،بشرطیکہ وہ حق فی الحال موجوداورقائم ہو، مستقبل میں وجود متوقع نہ ہو؛ورنہ صلح اور دست برداری کے ذریعہ بھی عوض لینا درست نہیں، جیسے وارث

کا وراثت میں حق جب کہ مورث زندہ ہو۔

حقوق ضروریہ اور حقوق اصلیہ کے درمیان یہ فرق فقہاء احناف میں سے علامہ بیری نے شرح الاشباہ والنظائر میں ذکر کیا ہے۔

الموسوعۃ الفقہیہ میں ان دونوں کے درمیان فرق کو اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ بعض وہ حقوق ہیں جن پر فی الحال ملکیت ثابت نہیں ہوتی؛ بلکہ صرف حق کا استحقاق ہوتا ہے اور صاحب حق کو ان پر مالکانہ تصرف کا اختیار نہیں ہوتا، اس قسم کے حقوق کی بیع جائز نہیں ہے ۔البتہ صاحب حق متعین رقم لے کر اپنے حق سے دست بردار ہو جائے تو ایسا شرعا صحیح ہوگا بشرطیکہ وہ حقوق اصالۃً محض نیکی اور صلہ رحمی کی بنیاد پر ثابت ہوں، جیسے حق قصاص اور حق نکاح وغیرہ۔

اور اگر وہ حقوق اس قسم کے ہیں جو محض رفع ضرر کی بنیاد پر ثابت ہیں تو ان کی نہ بیع جائز ہے اور نہ ہی کوئی رقم لے کر مصالحت اور حق سے دست برداری درست ہے جیسے شفیع کے لئے حق شفعہ، زوجہ کے لئے حق قسم اور مخیّرہ کا حق خیار وغیرہ۔ (الموسوعۃ الفقہیۃ: ج:۴، ص:۲۴۳)

حقوق عرفیہ:

حقوق کی دوسری قسم کو حقوق عرفیہ کہہ سکتے ہیں، حقوق عرفیہ سے مراد وہ شرعی حقوق ہیں جن کا ثبوت اصحاب حقوق کے لئے عرف وعادت کی بنا پر ثابت ہوتے ہیں، یہ حقوق اس اعتبار سے شرعی ہیں کہ شریعت اسلامیہ نے عرف وتعامل کی بنا پر انہیں تسلیم کیا ہے، لیکن ان حقوق کا ماخذ عرف ہے، نہ کہ شریعت، مثلا راستہ میں چلنے کا حق، پانی لینے کا حق، پانی بہانے کا حق وغیرہ۔

(۱) اشیاء سے انتفاع کا حق: اس سے مراد مادی اشیاء کے منافع سے استفادہ کا حق ہے، اگر یہ انتفاع متعین مدت کے لئے ہو تو اجارہ کے طور پر اس کا عوض لینا جائز ہے، اور اس

پراجارہ کے احکام جاری ہوں گے مثلاً معین مدت کے لئے مکان میں سکونت سے استفادہ کرنا ،لہذا مالک کے لئے اس انتفاع کا عوض اس طرح لینا جائز ہے کہ وہ اپنا مکان معین مدت کے لئے طے شدہ کرائے پر کسی کو دے دے۔

لیکن اگر مالک یہ منفعت دوسرے شخص کی طرف ہمیشہ کے لئے منتقل کرے تو یہ اس منفعت کی فروختگی ہے،فقہائے احناف نے بھی اسے ''بیع الحقوق المجر دہ'' کے نام سے ذکر کیا ہے،اس بیع کے جواز یا عدم جواز کے بارے میں فقہاء کے مختلف نقطہ ہائے نظر ہیں،بعض فقہاء نے حقوق مجردہ کی بیع کو مطلقاً جائز کہا ہے،بعض حضرات فقہاء نے اسے مطلقاً ناجائز قرار دیا ہے،بعض فقہاء نے بعض حقوق مجردہ کی بیع جائز قرار دی ہے اور بعض نے حقوق مجردہ کی فروختگی ناجائز قرار دی ہے۔

فقہاء نے اس قسم کے جو حقوق ذکر کئے ہیں وہ مندرجۂ ذیل ہیں:

(۱) حق مرور (۲) حق تعلي (۳) حق تسہیل (۴) حق شرب (۵) دیوار پر لکڑی رکھنے کا حق (۶) دروازہ کھولنے کا حق۔

فقہائے احناف کے مشہور قول کے مطابق یہ سارے حقوق مجردہ ہیں،جن کی بیع جائز نہیں اور ائمۂ ثلاثہ کی کتابوں میں معروف یہ ہے کہ ان میں سے اکثر حقوق کا عوض جائز ہے۔

حقیقت میں اس اختلاف کی بنیاد بیع کی تعریف ہے،جن لوگوں نے بیع کی تعریف اس طرح کی ہے،''مال کا تبادلہ مال سے کرنا'' اور مال کو عین (مادی محسوس چیز) کے ساتھ خاص کیا،انہوں نے حقوق مجردہ کی بیع کو ناجائز کہا ہے؛ کیوں کہ حقوق مجردہ اعیان نہیں ہے اور جن لوگوں نے بیع کی تعریف کو عام کر کے منافع کو بھی اس میں شامل کیا ہے انہوں نے حقوق مجردہ کی بیع کو جائز قرار دیا ہے۔

احناف کا مذہب:

فقہائے احناف کے یہاں بیع کی مشہور تعریف یہ ہے ''مال کا مال سے تبادلہ کرنا'' (البحرالرائق:۲۵۲/۵) بعض فقہاء نے یہ تعریف کی ہے ''ایک مرغوب چیز کا دوسری مرغوب چیز سے تبادلہ کرنا'' (بدائع الصنائع:۱۳۳/۵) لیکن مرغوب چیز سے مراد احناف کے یہاں مال ہی ہے کیونکہ علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ، جنہوں نے بیع کی یہ تعریف کی ہے انہوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ ''بیع مال سے مال کے تبادلہ کا نام ہے'' (بدائع الصنائع:۱۴۰/۵) اسی طرح صاحب الدرالمختار نے شرح ملتقی الابحر میں صراحت کی ہے کہ مرغوب چیز سے مال ہی مراد ہے۔

پس مال کی تعریف شارع نے خود بیان نہیں کی ہے اور یہ مسئلہ منصوص نہیں ہے؛ بلکہ یہ ایک مجتہد فیہ مسئلہ ہے، ابتداء ہی سے اس میں اختلاف رائے رہا ہے اور ہر دو فریق کے پاس اس سلسلہ میں قرآن وحدیث کی کوئی واضح دلیل نہیں ہے۔

مال ہونے کے تین بنیادی عناصر:

پھر غور کیا جائے تو کسی بھی شئی کی شرعی حیثیت اور حقیقت جاننے کے لئے بنیادی طور پر تین مآخذ ہیں: (۱) شارع کی صراحت (۲) لغت (۳) عرف وعادت۔

جیسے ''صلاۃ'' اس کے لغوی معنی دعا ہے، لیکن شریعت نے ''مخصوص افعال'' کو ''مخصوص طریقے'' سے ادا کرنے کو صلاۃ کہا ہے، گویا شارع کی جانب سے اس کی تعیین موجود ہے اور وضوء اور تیمّم میں ہاتھ یا چہرے کی مقدار لغت نے متعین کردی ہے، اسی طرح بکثرت ایسی اصطلاحیں پائی جاتی ہیں، جن کی تعیین اور تحدید عرف کی بنیاد پر کی گئی ہے۔

''مال'' کے سلسلہ میں غور کیا جائے تو یہ بات واضح ہوتی ہے کہ قرآن وحدیث میں باوجودے کہ اس کا استعمال متعدد مقامات پر ہوا ہے، لیکن صراحت کے ساتھ اس کے معنی کی وضاحت اور حدود اربعہ کی تعیین نہیں کی گئی ہے، نیز اہل لغت کی تحقیق کو سامنے رکھا جائے تو

اس سے بھی وضاحت نہیں ہو پا رہی ہے؛ کیوں کہ خود اس کے ''مادہ'' میں اختلاف ہے اور پھر معنی کی تعیین میں بھی کئی احتمالات اور اقوال پائے جاتے ہیں۔

بعض حضرات نے لغت کی جگہ اس چیز کے قابل انتفاع ہونے کو ذکر کیا ہے، جیسے ریشم کے کیڑوں اور انڈوں کی بیع امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جائز ہے، لکونہ منتفعا بہ. (البحر الرائق، ج:۶،ص:۸۷) اس بارے میں صاحب مجمع الانہر نے صاف لکھا ہے کہ والشئی انما یصیر مالا لکونہ منتفعا بہ . (ج:۲،ص:۵۷)

اب تیسرا ماخذ ''عرف'' رہ جاتا ہے، جب نص میں صراحت اور لغت میں وضاحت موجود نہ ہو تو عرف کا اعتبار کیا جاتا ہے، فقہاء کرام کا متفق اصول ہے: کل ما ورد بہ الشرع مطلقاً، ولاضابط لہ فیہ، ولا فی اللغة، یرجع فیہ الی العرف. (الاشباہ للسیوطی: فصل فی تعارض العرف مع اللغۃ، ص:۱۹۶) یعنی شریعت میں جو شئی مطلق وارد ہو، نہ شریعت میں اس کے لئے کوئی ضابطہ ہو اور نہ ہی لغت میں، تو ایسی صورت میں عرف کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

اسی طرح علامہ ابن العابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی فقہاء کا ایک مسلمہ ضابطہ نقل کیا ہے کہ الثابت بالمعروف کالثابت بالنص یعنی عرف کی بنیاد پر ثابت شدہ شئی کا حکم ایسا ہی ہے، جیسے کہ وہ شئی جو صراحت سے ثابت ہوئی ہو۔

دراصل فقہ حنفی میں مجتہد فیہ اور غیر منصوص مسائل میں عرف کو فیصلہ کن حیثیت حاصل ہوتی ہے، خصوصیت سے معاملات کے باب میں عرف وعادت کا خاص دخل ہوتا ہے، بلکہ فقہاء نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ اگر عرف ظاہر روایت کے خلاف ہو تو عرف کو ترجیح دی جائے گی اور ظاہر روایت کو ترک کر دیا جائے گا۔ چنانچہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے:

اعلم ان المسائل الفقهية اما ان تكون ثابتة بصريح النص، وهی الفصل الاول، واما ان تكون ثابتة بضرب اجتهاد ورأی، وكثير منها ما يثبته المجتهد على ما كان فی عرف زمانه بحيث لو كان فی زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله اولا، ولهذا قالوا فی شروط الاجتهاد انه لا بد فيه من معرفة عادات الناس، فكثير من الاحكام تختلف باختلاف الزمان والمكان ولهذا ترى مشائخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد فی مواضع كثيرة. (مجموعہ رسائل ابن عابدین:۲/۱۲۳)

فقہی مسائل یا تو صریح نص (قرآن وحدیث) سے ثابت ہوتے ہوں گے، یہ پہلی صورت ہے، یا قیاس واجتہاد سے ثابت ہوں گے، اس دوسری قسم کے مسائل میں سے بہت سے مسائل کی بنیاد مجتہد اپنے زمانہ کے عرف پر رکھتا ہے، اگر وہ مجتہد اس نئے عرف کے زمانہ میں موجود ہوتا تو اس کی رائے اپنی موجودہ رائے کے خلاف ہوتی، اسی لئے فقہاء نے اجتہاد کی ایک شرط یہ بتائی کہ لوگوں کی عادات کی واقفیت رکھتا ہو، کیوں کہ بہت سے احکام زمانہ اور مکان کے بدلنے سے بدل جاتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ آپ دیکھیں گے کہ مسلک حنفی کے فقہاء نے بہت سے مسائل میں خود امام صاحب کی تصریحات سے اختلاف کیا ہے۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ کی مذکورہ عبارت کا خلاصہ یہی ہے کہ مجتہد فیہ مسائل میں عرف کی حیثیت فیصلہ کن ہوا کرتی ہے، حتی کہ عرف کی بنیاد پر ظاہر روایت سے بھی عدول کیا جائے گا، بلکہ شامی نے ان لوگوں کو تنبیہ کی ہے جو تبدیلی عرف کے باوجود مسائل میں ظاہر روایت پر فتوی دیتے ہیں اور عرف کو نظر انداز کر جاتے ہیں، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

فهذا كله وامثاله دلائل واضحة على ان المفتی ليس له الجمود على المنقول فی كتب ظاهر الرواية من غير مراعاة الزمان واهله، والا يضيع كثيرة

ویکون ضررہ اعظم من نفعه.

پس یہ اور اس جیسی مثالیں اس بات کی واضح دلیل ہے کہ مفتی کے لئے یہ بات درست نہیں ہے کہ وہ زمانہ اور اہل زمانہ کی رعایت کئے بغیر ظاہر روایت کے اقوال پر جمود کئے رہے، ورنہ بہت سے حقوق ضائع ہوجائیں گے اور اس کا نقصان اس کے نفع سے زیادہ ہوجائے گا۔

پس جب ''مال'' کی تعریف اور اس کی حدود اربعہ کی تحدید وتعیین نہ تو قرآن وحدیث میں ہے اور نہ ہی اہل لغت کی تصریحات سے قطعی طور پر اس کا ثبوت ملتا ہے، تو اس میں اصل مدار عرف وعادت ہوگا، گویا مال کی حقیقت عرف سے وابستہ ہے، چنانچہ ہر شئی جسے سماج میں مال تصور کیا جاتا ہو، اس کا لین دین اور اس کی خرید وفروخت معاشرہ میں مروج ہو، اور اس کی ممانعت پر نص وارد نہ ہو تو اسے مال قرار دیا جائے گا اور وہ قابل عوض شمار ہوگا، بشرطیکہ اس میں نہ تو کھلا ہوا استحصال ہو، نہ غرر ہو اور نہ ایسا ابہام ہو جو نزاع کا باعث بن جائے۔

پس مال کی تعریف کرتے ہوئے اہل علم نے ''عین'' کی جو شرط لگائی ہے وہ شرط حقیقی نہیں ہے، بلکہ عرفی ہے، اور موجودہ دور میں جب کہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ معنوی اشیاء بھی ذی قیمت ہوتی ہیں اور معاشرہ میں قومی وبین الاقوامی سطح پر ان کا لین دین اور ان کی خرید وفروخت مروج ہے، تو ''مال'' کی تعریف میں مادی اور غیر مادی دونوں اشیاء شامل ہوگی اور ان کی خرید وفروخت جائز ہوگی۔

ممتاز محقق اور فقیہ حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم العالیہ نے عرفی حقوق کو تین زمروں میں تقسیم کیا ہے:

(۱) اشیاء سے انتفاع کا حق (۲) حق اسبقیت (۳) حق عقد۔

دوسری قسم حق اسبقیت سے مراد یہ ہے کہ جو چیزیں اصلاً مباح ہوں، ان میں سے کسی

چیز پر سب سے پہلے قابض ہونے کی وجہ سے انسان کو مالک بننے کا حق یا اس مال کے ساتھ ایک خصوصیت حاصل ہوتی ہے، اسی کو ''حق اسبقیت'' کہا جاتا ہے۔

تیسری قسم ''حق عقد'' ہے، اس سے مراد کسی دوسرے کے ساتھ عقد کو وجود میں لانے یا عقد کو باقی رکھنے کا حق ہے، مثلاً مکانات اور دوکانوں کو خالی کرنے کا، یہ مالک مکان یا دوکان کے ساتھ عقد اجارہ کو وجود میں لانے یا اس کو باقی رکھنے کا حق ہے، اسی طرح ''حق وظیفہ'' ہے کہ یہ حکومت یا وقف کے متولی کے ساتھ عقد اجارہ کو باقی رکھنے کا حق ہے۔

حقوق عرفیہ کی ان تینوں قسموں کا ذکر فقہ کی قدیم کتابوں میں موجود ہے، نیز فقہاء کے ہاں یہ بحث بھی ملتی ہے کہ ان کی خرید وفروخت درست ہے یا نہیں؟

یہ بات بھی واضح ہے کہ بعض حقوق وہ ہیں، جن کے بارے میں اتفاق ہے کہ ان کا عوض نہیں لیا جاسکتا، اور ان کی خرید وفروخت جائز نہیں، بعض حقوق وہ ہیں جن کو شریعت نے قابل معاوضہ قرار دیا ہے، اس لئے ان کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں، بعض حقوق جو عرف ورواج کی بنیاد پر قابل معاوضہ تسلیم کئے جانے لگے ہیں ان کے سلسلہ میں علماء وارباب افتاء کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے، تاہم اس دور کے اکثر اہل علم ان کو قابل معاوضہ تسلیم کرتے ہیں، ایسی صورت میں کچھ اصول وحدود کی تعیین ضروری ہے، جن کو حقوق کے قابل معاوضہ ہونے اور نہ ہونے کے سلسلہ میں معیار بنایا جائے، اس سلسلہ میں کوئی منضبط بحث ایک جگہ نہیں مل سکی؛ البتہ حقوق مجردہ کی خرید وفروخت کے سلسلہ میں مختلف اہل علم اور خاص کر علامہ شامی نے جو بحث کی ہے، ان کو سامنے رکھتے ہوئے جو چند نکات منقح ہوتے ہیں وہ درج ذیل ہیں:

(ا) جو حقوق فی الحال ثابت نہیں ہیں؛ بلکہ مستقبل میں ان کا پایا جانا متوقع ہے، ان کا عوض لینا کسی صورت میں جائز نہیں ہے، مثلاً حق وراثت کا عوض لینا خود مورث ہی کی زندگی

میں،اسی طرح مولی کاولاء عتاقہ حاصل کرنا غلام کی زندگی میں، وغیرہ۔

(۲)وہ حقوق جواصحاب حقوق کے لئے براہ راست (اصالۃً) ثابت ہوئے ہوں، نہ کہ دفع ضررومشقت کے طور پر،اوروہ قابل انتقال بھی نہ ہوں،توان کاعوض لینا بیع کے طور پر جائزنہیں ہے،البتہ ان پر مال کے بدلہ میں صلح کرنااوراس سے دستبردارہونا جائز ہے، واذا كان ثبت على وجه البر والصلة فيكون ثابتا له اصالةً فيصح الاعتياض عنه. (جیسے حق قصاص،شوہر کا بیوی کے ساتھ نکاح باقی رکھنے کاحق)

(۳)وہ حقوق جودفع ضرر کے لئے اصحاب حقوق کے واسطے ثابت ہوئے ہیں،ان کاعوض لینا کسی بھی صورت میں جائزنہیں ہے،نہ تو بیع کے طریقہ پراورنہ صلح ودست برداری کے ذریعہ، جیسے حق شفعہ اورطلاق کے بارے میں عورت کاحق خیار جس کوعلاحدگی کااختیار دے دیا گیاہو،وغیرہ، الحق اذا كان شرع لدفع الضرر فلا يجوز الاعتياض عنه. (الموسوعہ الفقہیہ:۴/۲۴۳)

(۴)وہ حقوق جومحل میں موجودہوں،یعنی اعیان کے ساتھ وابستہ ہوں،توان کاعوض لینا جائز ہے،مثلاً راستہ چلنے کاحق، پانی بہانے اورحاصل کرنے کاحق وغیرہ۔اورحق تعلي کی بیع جائزنہیں،اس لئے کہ یہ کسی پائندہ مادی چیز سے متعلق نہیں،لیکن بطورصلح حق تعلي سے مال کےعوض دسبرداری جائز ہے۔

(۵)وہ حقوق جوعرف کی وجہ سے مال شمار کئے جانے لگے ہیں،یعنی جن سے حقیقۃً انتفاع کیا جاتا ہو،ان کاعوض لینا بھی جائز ہوگا، بشرطیکہ اس میں غررو جہالت نہ پائی جائے اورشریعت کے مقررہ اصول سے تعارض نہ ہو،یعنی شرعاً انتفاع جائز ہو، والمالية انما تثبت بتمول الناس كافة او بتقوم الناس. (البحرالرائق:۵/۲۷۷)

(۶)ان امور کے علاوہ اس بات کا ذکرکرنا بھی مناسب ہوگا کہ عرف کی بنیاد پرنص

کے کسی حکم کو معطل نہیں کیا جاسکتا، ہاں! عرف عام (جو تمام علاقوں میں مروج ہو) کی بناء پر نصوص میں تخصیص کی جاسکتی ہے، جیسا کہ اہل علم نے عرف وعادت کے مباحث میں لکھا ہے ،لہذا اگر کسی حق کا معاوضہ مروج ہو گیا ہو؛ لیکن کوئی نص اس حق کو یا اس کی قیمت کے لینے کو نادرست قرار دیتی ہو تو ایسے عرف ورواج کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

خلاصۂ بحث

جو چیزیں مباحات عامہ کے قبیل سے ہیں اور جن پر کسی فرد کی ملکیت نہیں؛ بلکہ یکساں طور پر سب کو ان سے مستفید ہونے کا حق حاصل ہے ان کی بیع شرعًا جائز نہیں مثلا دریا ،سمندر، بارش اور چشمے کا پانی، دریا کی مچھلی، صحرا کی لکڑی وغیرہ؛ لیکن اگر احراز اور تملک حاصل ہو جائے تو وہ چیزیں بھی فروخت کی جاسکتی ہے جیسے برتن میں محفوظ کئے گئے پانی ،جنگل سے کاٹ کر لائی گئی لکڑی کی بیع وشراء کرنے کی شریعت میں گنجائش ہے۔لہذا الف، با اور جیم میں مذکور حقوق کی بیع جائز نہ ہونی چاہئے اسلئے کہ یہ ایسے حقوق ہیں جو مباحات عامہ کے قبیل سے ہیں اوران کا احراز بھی ممکن نہیں، اس لئے کہ احراز کی صورت میں ایک ہی شخص کی اجارہ داری ہو جاتی ہے جس میں اس جگہ کے باشندوں کو ضرر لاحق ہوسکتا ہے اس لئے کہ یہ ہی کام اگر بہت سے افراد کرتے تو عوام کو وہ چیز کم قیمت پر بھی مل سکتی تھی؛ لیکن ایک ہی شخص اگر فروخت کرے گا تو اپنی من چاہی قیمت پر وہ فروخت کرے گا جیسے کہ اسی علت کی بنیاد پر شریعت مطہرہ نے بیع الحاضر للبادی سے منع فرمایا ہے کہ شہری پھر اس مال کے اندر من مانی کرے گا اور شہر والوں کو ضرر لاحق ہوگا اور وہ چیز گراں قیمت میں خریدنی پڑے گی ،لہذا اس علت کی بنا پر ایک ہی شخص کی اجارہ داری جائز نہیں تو جب اس کو خود اپنی اجارہ داری کا حق نہیں ،تو اس حق کو وہ دوسروں کو کیسے بیچ سکتا ہے، یا اس سے دست برداری کا وہ عوض کیسے لے

سکتا ہے جیسا کہ حضرت مولانا یوسف صاحب لدھیانویؒ لکھتے ہیں: دریا کی مچھلیوں کا ٹھیکے پر دینا، چونگی ٹھیکے پر دینا، فقہاء نے دونوں کو ناجائز لکھا ہے، اسی طرح گاہکوں کو بیچ دینا بھی ناجائز ہے اور اس سے حاصل ہونے والی رقم حرام ہے۔ (آپ کے مسائل اوران کا حل: خرید وفروخت اور محنت مزدوری...، ۷/ ۴۸، ط: کتب خانہ نعیمیہ دیوبند)

(ھ) میڈکل اسٹور کھولنے کے لئے حکومت کی طرف سے لائسنس مل جاتا ہے چونکہ اس حق سے (۱) انتفاع کیا جاتا ہے اور شرعا انتفاع جائز بھی ہے۔ (۲) تاجروں کے نزدیک یہ ایک قیمتی شیئ ہے، اس کی اجرت عرف میں لی جاتی ہے، اس کو حاصل کرنے کے لئے مال بھی خرچ کرنا پڑتا ہے۔ (۳) یہ حق اصحاب حق کو اصالۃ حاصل ہے نہ کہ محض دفع ضرر کے لئے، نیز یہ فی الحال موجود ہے نہ کہ مستقبل میں متوقع لہذا یہ قابل معاوضہ حق ہوا۔ (۴) اور کسی چیز کا قانونی طور پر محفوظ ہونا بھی قابل ادخار ہونے کے لئے کافی ہے۔ اس لئے راقم الحروف کی رائے میں وہ اس پر ماہانہ ایک متعینہ رقم وصول کرسکتا ہے۔

(۱) حقوق کی وضاحت، شرائط اور تعریف نمبر: ۱ کے ماتحت ذکر کی گئی ہے۔

(۲) جواز وعدم جواز کی شرائط و وجوہات نمبر: ۲ میں مذکور ہے۔

(۳) حقوق کی مختلف قسمیں یہ ہیں:

(۴، ۵، ۷) حقوق شرعیہ ضروریہ کا حکم:۔ کسی بھی طریقہ سے ان کا عوض لینا جائز نہیں، نہ فروختگی کے ذریعہ نہ صلح اور دست برداری کے ذریعہ۔

حقوق شرعیہ اصلیہ کی بیع نہیں ہوسکتی لیکن ان میں بعض حقوق جو قابل صلح ہے ان کے اندر صلح ہوسکتی ہے اور حقوق عرفیہ میں جن کا تعلق کسی عین سے ہے تو ان کی بیع وشراء جائز ہے اور جن کا تعلق کسی حق کے انشاء سے ہو جیسے تجارتی لائسنس، حق

طباعت وغیرہ تو اس کی بیع تو نہیں ہوسکتی لیکن بطریقۂ صلح اس کا معاوضہ لیا جاسکتا ہے۔

(۶) ا،ب،ج،ھ، میں ذکر کیا جاچکا۔

(۸) مال متقوم قرار دینے کے لئے درج ذیل شرائط ملحوظ رکھی جائے۔

- وہ حق فی الحال ثابت ہو مستقبل میں متوقع نہ ہو۔
- وہ حق صاحب حق کے لئے اصالۃ ثابت ہو، محض رفع ضرر کے لئے ثابت نہ ہو۔
- وہ حق ایسا ہو جو ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف منتقل ہو سکے۔
- تحدید کرنے سے اس حق کی تحدید ہو جاتی ہو اور غرر یا جہالت کو مستلزم نہ ہو۔
- تاجروں کے عرف میں لین دین کے سلسلہ میں اس حق کو اموال اور اعیان کی حیثیت حاصل ہو۔

(۹) اگر سوسائٹی والے ہر ایک پھیری والے کو داخلہ کی اجازت نہ دیتے ہوں اور یہ شخص درمیان میں رہ کر اس شخص کی سوسائٹی والوں سے بات کرادے اور معاملہ طے کرادے تو دلالی کے طور پر کمیشن لینے کی گنجائش ہوسکتی ہے۔ نیز ان معاملات میں شرکت وجوہ یعنی (جتنا تم بیچو گے اس کا دو فیصد نفع تمہارا اور ایک فیصد میرا) اس کی بھی کوئی گنجائش نہیں، اس لئے کہ یہ تو وہاں جائز ہوتا جہاں یہ شخص کمیشن ایجنٹ ہو اور دوسرے کا مال فروخت کر رہا ہو اور یہاں ایسا نہیں، اس لئے کہ یہ تو اپنا مال فروخت کرنے کے لئے حق طلب کر رہا ہے نہ کہ دوسرے کا اور اس میں کسی کو اسے روکنے کی اجازت نہیں ہے، اس لئے کہ یہ مباح عام کے قبیل سے ہے، جیسے حضرت مفتی تقی صاحب دامت برکاتہم انعام الباری میں تحریر فرماتے ہیں کہ اگر ایک شخص کسی کو نصف پر گھاس کاٹنے کو دیتا ہے کہ تم اتنی جگہ سے گھاس کاٹو تو اس میں نصف میری اور نصف تمہاری تو یہ جائز نہیں، اس لئے کہ گھاس کاٹنا یہ مباح عام ہے، اس میں

شرکت ہو ہی نہیں سکتی۔

(۱۰) اگر کسی نے اس طرح کے حقوق پر باہمی رضامندی سے عوض لے لیا تو اگر اصل مالک تک اس کا پہنچانا ممکن ہو تو پہونچانا لازم ہے ورنہ اگر ممکن نہ ہو تو مالک کی طرف سے اس کو صدقہ کردے۔

❖❖❖

سوال نامہ:

طویل مدتی کرایہ کے مکانات اور دوکانوں میں حق وراثت کا مسئلہ

ہندوستان کے طول وعرض میں یہ بات بکثرت سامنے آتی ہے کہ ایک شخص کسی دوکان یا مکان کا کرایہ دار ہوتا ہے اور وہ مکان سالوں سے معمولی کرایہ پر اس کے تصرف میں رہتا ہے اور ملکی قانون کے اعتبار سے لمبی مدت سے قابض کرایہ دار سے دوکان یا مکان خالی کرانا سخت مشکل ہے، اب ہوتا یہ ہے کہ اگر اس کرایہ دار کا انتقال ہوجائے اور اس کی کئی اولادیں ہوں تو ان اولادوں میں جو چالاک ہوتا ہے وہ مورث کے مرنے کے بعد جوڑ توڑ کر کے مالک سے اپنے نام کرایہ داری کرالیتا ہے اور اس جگہ پر قبضہ کر کے دیگر وارثین کو محروم کر دیتا ہے اور کرایہ داری کا معاملہ ہونے کی وجہ سے دیگر وارثین کوئی قانونی کارروائی بھی نہیں کر پاتے ،اس سے بظاہر ان کی سخت حق تلفی ہوتی ہے تو اس صورتِ حال میں سوال یہ ہے کہ:

(۱) ایسے طویل مدتی کرایہ داروں کو شرعاً کرایہ دار ہی کے درجہ میں مانا جائے گا یا مالک کے درجہ میں؟

(۲) اس طرح کی دوکانوں اور مکانوں میں کرایہ دار کے انتقال کے بعد سب وارثین کا حق ہوگا یا نہیں؟

(۳) اگر ایک وارث قابض ہوکر دیگر وارثوں کو محروم کردے اور اپنے نام کرایہ داری کرالے تو اس کا یہ عمل شرعا درست ہوگا یا نہیں؟

(۴) اگر کر یہ ادار کو مکان خالی کرنے کا کوئی معاوضہ ملتا ہے تو اس کی کیا حیثیت ہے؟ اس میں وراثت جاری ہوگی یا نہیں؟

طویل المدت کرایہ کے مکانات اور دوکانوں پر قبضہ اور اس کے احکام

از:۔ مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب)

ہر ایک انسان کے ساتھ کچھ لازمی ضرورت وابستہ ہے، جیسے نان، نفقہ، مسکن ورہائش گاہ، نان نفقہ کے لئے محنت ومزدوری کرتا ہے یا تجارت، اور تجارت کے لئے دوکان کی ضرورت رہتی ہے، اسی طرح اپنے اور اہل وعیال کے لئے رہائش گاہ کی ضرورت رہتی ہے؛ لیکن آدمی کے قبضہ میں اپنی ملکیت کی دوکان یا مکان نہیں ہے تو وہ کرایہ پر لیتا ہے، اس کو اصطلاح فقہ میں ''اجارہ'' کہتے ہیں۔

اجارہ کی تعریف اصطلاح فقہ میں یہ ہے: وہ ایسا عقد معاوضہ ہے، جس میں عوض کے بدلہ میں کسی شئی کی منفعت کا مالک بنا دیا جائے، جیسا کہ دکتور وہبہ زحیلی رقم طراز ہیں: **ومعنی الایجار لغة: بیع المنفعة، ومعناه الشرعی هو معناه اللغوی، ولذا قال الحنفية: الایجار عقد علی المنافع بعوض.** (الفقہ الاسلامی وادلتہ: الفصل الثالث: عقد الایجار، المبحث الاول، ص: ۳۱۷، ۳۲۷، ج: ۴، دار الفکر)

کتب فقہ میں ''اجارہ'' کو بیوعات ہی کے تحت ذکر کیا جاتا ہے؛ لیکن یہ بیع نہیں ہے، گو اجارہ خرید وفروخت کی قبیل سے ہے؛ لیکن ان دونوں میں بنیادی فرق اور نقطۂ امتیاز یہ ہے کہ اجارہ میں خود شئی فروخت نہیں کی جاتی، صرف اس کا نفع فروخت کیا جاتا ہے، جیسا کہ مذکور الصدر تعریف سے واضح ہو رہا ہے، جب کہ بیع میں نفس شئی ہی فروخت کی جاتی ہے۔

اس سے یہ بھی مفہوم ہو رہا ہے کہ آدمی چاہے مدت دراز مکان ودوکان میں رہے

؛لیکن وہ اس طویل مدت کرایہ داری کی وجہ سے دوکان یا مکان کا مالک نہیں بن جاتا، چاہے حکومتی قانون اس کو مالک بنادے، اس لئے کہ ایک مؤمن اور مسلمان اس باب میں احکام شرعیہ کا پابند ہے اور شرعا کسی چیز کے کسی آدمی کے قبضہ میں آنے کے کچھ طریقے ہیں، منجملہ خرید وفروخت کرکے آدمی مالک بن سکتا ہے، یا کسی نے دوکان یا مکان ہبہ کردیا، یا کسی دوکان ،مکان یا زمین میں باپ یا مورث کا شرعی حق ملکیت تھا، اب اس وارث کو وراثۃً مل جائے تو اس کو ملکیت حاصل ہوگی ،لیکن اجارہ میں شرعی طور پر کسی کو حق ملک حاصل نہیں ہوتا۔

نیز اگر مالک مکان اور کرایہ دار دونوں مسلمان ہیں اور کرایہ دار وہ مکان حقیقی مالک کے حوالہ کردے تو کوئی قانونی گرفت نہ ہوگی یا حکومت اس میں کوئی دخل نہیں دیتی۔

اجارہ کی چند شرطیں:

پھر اس عقد اجارہ میں بھی دیگر عقود کی طرح کچھ شرائط ہیں:

انعقاد اجارہ اور اس کی صحت کے لئے جو شرائط ہیں اس میں سے بعض نفس عقد سے متعلق ہے اور بعض اس عقد کے فریقین سے ، میں ذیل میں ان شرائط کا استقصاء واحاطہ کرنے کے بجائے ان شرائط کے ذکر پر اکتفاء کروں گا جس کا سوال مذکور سے تعلق ہو۔

اجارہ میں اجرت اور منفعت دونوں کی تعیین ضروری ہے؛ کیوں کہ اگر تعیین نہ ہوئی تو بعد میں لڑائی جھگڑے پیدا ہوں گے، اسی کو ان الفاظ میں فقہاء نے بیان کیا ہے:وشرطها ان تكون الاجرة و المنفعة معلومتين لان جهالتهما تفضى الى المنازعة .

(تبیین الحقائق: کتاب الاجارۃ،ص:۱۰۵،ج:۵،ط: دار الکتاب الاسلامی القاہرہ)

لہذا منفعت اس طرح واضح طور پر معلوم ہونی چاہئے کہ اس کے نتیجہ میں وہ جہالت جو فریقین کے درمیان نزاع کا باعث بن سکتی ہے معدوم ہوجائے ، کیوں کہ غیر متعین اور مبہم صورت نفع میں ہو یا اجرت میں، نزاع کا باعث بن سکتی ہے۔

اوراجرت ومنفعت کی تعیین میں مدت کی تعیین کا بھی دخل ہوتا ہے،،اس لئے مدت عقد کے وقت متعین کی جائے یابعد میں دونوں صحیح ہے،جیسا کہ زیلعی لکھتے ہیں:والمنفعة تعلم ببيان المدة كالسكنىٰ والزراعة فيصح على مدة معلومة فيجوز؛ طالت المدة اوقصرت، تاخرت بان كانت مضافة اوتقدمت بان كانت متصلة بوقت العقد. (تبیین الحقائق:ص:۱۰۶)

عقداجارہ ختم ہونے کی صورتیں:

اوراگر مالک مکان نے اصول شرعیہ سے ناواقفی یا کرایہ دارکوامانت دارسمجھتے ہوئے اعتمادکرکے مدت متعین نہ کی ہوتو بھی نسلوں اورپشتوں تک یہ کرایہ باقی نہ رہے گا؛حتی کہ مرور ایام اور درازیٔ زمانہ کے بعد کرایہ دار مالک بن بیٹھے، جانبین میں سے ہرفریق کوعقداجارہ کے شرائط کو بجالانا شرعا بھی ضروری ہے اور ہرایک سے اخلاقی فرائض بھی وابستہ ہے،اجارہ مدت اجارہ ختم ہونے سے مکمل ہوجاتا ہے یا مقررہ معقود علیہ (دوکان یامکان) کی ہلاکت سے بھی عقداجارہ مکمل ہوجاتا ہے یادونوں اقالہ کرلےتو بھی اجارہ ختم ہوجاتا ہے۔

عقداجارہ ختم ہونے کی مذکورہ تین صورتوں میں سے پہلی صورت اس لئےنہیں پائی جاتی کہ مدت ہی متعین نہیں کی ، دوسری چوں کہ قدرتی اوراتفاقی چیز ہےاور تیسری صورت میں کرایہ داراقالہ کے لئے تیارنہیں ہے۔

لیکن ایک چوتھی صورت بھی ہے، وہ یہ ہے کہ چاہےاب مدت متعین نہ ہوپھر بھی یہ عقداجارہ اس وقت فسخ ہوجاتا ہے، جب کہ فریقین میں سے ایک کا انتقال ہوجائے یعنی مکان مالک اورجس نے خودعقداجارہ کیاہےوہ کرایہ دار،جیسا کہ کتب فقہ میں مصرح ہےاور امام زیلعی نے اس قول کی وجہ بیان کرتے ہوئےلکھا ہے کہ یہ معاملہ لحظہ بہ لحظہ منافع کے حدوث سے وجود میں آتا ہے،اب جب مالک کا انتقال ہوگیا تواجارہ کی بناء پروہ جس نفع

کا مالک بنا تھا، اس کا ایک نیا شخص مالک بن چکا ہے، جو نہ عاقد ہے اور نہ اس عقد سے راضی ہے، اسی طرح اگر خود کرایہ دار کی موت ہوگئی تو اب اجارہ ختم ہو جائے گا، کیوں کہ وہ جس منفعت کا حقدار تھا اس میں وراثت جاری نہیں ہوسکتی، جیسا کہ وہ لکھتے ہیں:

وتنفسخ بموت احد المتعاقدين ان عقدها لنفسه ، وقال الشافعي: لا تبطل بموت احدهما ولا بموتهما؛ لان المنافع عنده كالاعيان فكما لا تبطل فى العين لا تبطل فيها. ولنا ان العقد ينعقد ساعة فساعة بحسب حدوث المنافع فاذا مات الموجر فالمنافع التي تستحق بالعقد هى التي تحدث على ملكه وقد فات بموته فتبطل الاجارة لفوات المعقود عليه لان رقبة العين تنتقل الى الوارث والمنفعة تحدث على ملكه فلم يكن هوعاقدا ولاراضيا به، واذا مات المستأجر فلو بقى العقد انما يبقى على ان يخلفه وارثه، والمنفعة المجردة لا تورث، ولهذا لو مات الموصى له بالخدمة لا تنتقل الى ورثته، وكذا لو مات المستعير تبطل العارية، فكذا الاجارة. (تبیین الحقائق: کتاب الاجارۃ، باب فسخ الاجارہ، ص:۱۴۴، ج:۵، ط: دارالکتب الاسلامی القاہرہ)

علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں: واما بيان ما ينتهى به عقد الاجارة فعقد الاجارة ينتهى باشياء، منها الاقالة ... ومنها موت من وقع له الاجارة الا لعذر عندنا. (بدائع الصنائع: کتاب الاجارۃ، فصل فیما ینتھی بہ عقد الاجارۃ، ص:۲۲۲، ج:۴، ط: ایچ ایم سعید کمپنی کراچی)

اوپر "الا لعذر" سے یہ نہ سمجھا جائے کہ کوئی عذر کی وجہ سے اجارہ ختم نہ ہوگا، بلکہ یہ مطلب ہے کہ ان کو کچھ مدت کی مہلت دی جائے، دوکان، مکان تلاش کرنے کے لئے، جب کہ فوری طور پر نہ مل سکے۔

جیسا کہ حضرت مولانا مفتی عبدالرحیم صاحب لاجپوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: صورت مسئولہ میں آپ کے والد صاحب نے جن صاحب کو ان کی ضرورت کی وجہ سے مکان کرایہ پر دیا اور انہوں نے مکان کرایہ پر لیتے وقت یہ کہا تھا، ''آپ جب کہیں گے میں اپنا بندوبست کر کے آپ کا مکان آپ کو سپرد کر دوں گا، جو آپ کے بچوں کے کام آئے گا، ''اس معاہدہ کی رو سے آپ کے والد صاحب کو اس مکان کی سخت ضرورت ہے اور وہ یا ان کے وارث ضرورت کی وجہ سے یہ مکان خالی کرانا چاہتے ہیں تو ان صاحب کے بچوں کو مکان خالی کر دینا چاہئے اور اپنا دوسرا بندوبست کرنا چاہئے، خاص کر جب ان صاحب کا انتقال ہوجائے تو شرعاً عقد اجارہ فسخ ہوجاتا ہے، اس لئے وارثوں کو لازم ہے کہ مکان مالکِ مکان کو سپرد کر دیں اور اپنا دوسرا انتظام کرلیں، اگر فوراً انتظام کرنا مشکل ہو تو ان کو کچھ مہلت دی جائے۔ (فتاوی رحیمیہ: اجارہ کا بیان، سوال نمبر: ۲۳۴۳، ص: ۳۵۷، ۳۵۸، ج: ۵، ط: مکتبۃ الاحسان دیوبند)

اس کے باوجود بھی کرایہ دار مکان پر قبضہ کرلے؛ بالفاظ دیگر کسی شخص کی رضامندی کے بغیر اس کے مال پر اس طرح مسلط ہوجانا کہ مالک کا قبضہ زائل ہوجائے یا وہ اس پر قابض نہ ہو سکے اسے ''غصب'' کہا جائے گا، جیسا کہ سلیم رستم باز غصب کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

الغصب اخذ مال واحد وضبط بدون اذنه، وما أحسن ما عرفه به فی التنویر اذ قال: هو ازالة يد محقق باثبات يد مبطلة فی مال متقوم محترم قابل للنقل بغير اذن مالكه لا بخفية. (شرح المجلہ: الکتاب الثامن فی الغصب والاتلاف، المقدمۃ فی الاصطلاحات، المادۃ: ۸۸۱، ص: ۴۸۵، اتحاد بک ڈپو دیوبند)

اس وضاحت کی روشنی میں اگر جانبین مسلمان ہیں تو وہ ملکی قانون کا سہارا لے کر دوکان و مکان غصب کر کے ان لعنتوں اور وعیدوں کے مستحق ہونے سے بچیں؛ جو احادیث

میں مذکور ہیں اور ایک مسلمان کے شایان شان نہیں ہے کہ وہ سرکاری قانون کا سہارا لے کر کسی کا نقصان کرے۔

جیسا کہ بخاری شریف میں مذکور ہے: من ظلم قيد شبر من الارض طوقه من سبع ارضين. وقال ايضا: من اخذ من الارض شيئا بغير حقه خُسفَ به يوم القيامة الى سبع ارضين . (کتاب المظالم، باب اثم من ظلم شیئا من الارض، رقم الحدیث: ۲۴۵۳، ص: ۳۰۳، ط: مکتبہ اولاد الشیخ التراث)

خلاصۂ بحث

اس تفصیلی وضاحت کے بعد سوالات کا حل یہ ہے کہ (۱) ایسے طویل مدتی کرایہ داروں کو شرعاً غاصب ہی مانے جائیں اور وہ کسی بھی طرح مالک نہ ہوں گے، ان کا مکان خالی نہ کرنا، زیادہ کرایہ بھی نہ دینا اور سرکاری قانون کا سہارا لے کر قبضہ کر لینا بداخلاقی اور بے انصافی ہے، ہاں! قبضۂ غاصبانہ نہ کرتے ہوئے مالک مکان سے عقد اجارہ کی تجدید کرتا ہے تو یہ عقد اجارہ ہوگا، جب کہ مالکِ مکان کی رضامندی ہو۔

(۲) اس طرح کی دوکانوں اور مکانوں میں مالک یا عاقد اجارہ کے انتقال کے بعد کسی وارث کا کوئی حق نہ ہوگا۔

(۳) اگر ایک وارث قابض ہوکر دیگر وارثین کو محروم کرتے ہوئے اپنے نام کرایہ داری کرالے تو چوں کہ اب عقد از سر نو ہو رہا ہے، اس لئے کوئی قباحت نہیں ہے، پھر بھی ایک کو دوسرے کا خیال کرنا چاہئے، مؤمن کی صفت تو رحماء بينهم ہے۔

لیکن یہ ''قابض'' ہوکر نہ ہو، صرف کرایہ دار ہو، جس میں مالک مکان تجدید پر رضامند ہو اور اگر خالی کرنے کے لئے کہے پھر وہ تیار نہ ہو تو یہ غصب ہے، اس کا یہ عمل درست

نہیں ہے۔

(۴)مولانا مفتی عبدالرحیم لاجپوری صاحب رحمۃ اللہ علیہ تحریرفرماتے ہیں: کرایہ کامکان خالی کرنے کے عوض مالک مکان سے کوئی رقم حاصل کرنا جائز نہیں ہے، ہاں!اگر مالک مکان نے آپ سے پگڑی لےکرمکان کرایہ پردیا ہوتو جتنی رقم آپ نے مالک مکان کو دی ہے اتنی رقم اس سے لے سکتے ہیں،ورنہ لینا درست نہیں ہے،آپ نے مکان میں اپنی راحت اورآرام کے لئے کچھ تعمیر کرایا ہے وہ خرچ اگر مالک مکان خوشی سے دیتا ہے تو لینا جائز ہے۔(فتاوی رحیمیہ:اجارہ کا بیان،سوال نمبر:۲۳۲۹،ج:۵،ص:۳۴۷)

بناءً علیہ معاوضہ ہی درست نہیں ہے تو وراثت کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

❖❖❖

سوال نامہ:

عقد استصناع

مالی معاملات میں ایک اہم صورت استصناع کی ہے،عقد استصناع سے متعلق اگرچہ نصوص میں بھی اشارات ملتے ہیں؛ لیکن فقہاء کے بیان کے مطابق اس کی اصل بنیاد عرف وعادت اور تعامل ہے، یوں تو استصناع بھی عقد معاوضہ ہی کی ایک شکل ہے؛ لیکن اس عقد کا امتیازی پہلو یہ ہے کہ سلم کی طرح یہ بھی بیع معدوم کی ممانعت سے مستثنیٰ ہے اور مزید ایک اہم بات یہ ہے کہ اس میں عوضین کو اُدھار رکھا جاسکتا ہے؛ اس لئے معاملات میں اس عقد کو خصوصی اہمیت حاصل ہے،موجودہ دور میں اسلامی مالیاتی ادارے اس کو تمویل واستثمار کی ایک شکل کے طور پر بھی استعمال کرتے ہیں۔

گذشتہ زمانوں میں فقہاء نے استصناع کی جو مثالیں دی ہیں وہ چھوٹی اور معمولی چیزوں سے متعلق ہیں،جنہیں آرڈر پر تیار کرایا جاتا تھا،موجودہ عہد میں آرڈر پر تیار کی جانے والی اشیاء اور خدمات کا دائرہ بہت وسیع ہو چکا ہے،اس پس منظر میں چند سوالات آپ کی خدمت میں پیش ہیں:

(۱) موجودہ دور میں کس طرح کی اشیاء میں عقد استصناع جاری ہوسکتا ہے اور اس سلسلہ میں اُصول کیا ہوگا؟

(۲) استصناع خود بیع ہے یا وعدہ بیع؟

(۳) ظاہر ہے کہ استصناع میں خریدار جس چیز کو خریدتا ہے،وہ عقد کے وقت معدوم ہوتی ہے تو جیسے وہ ایک معدوم شئ کو خرید کر رہا ہے،کیا مبیع (مصنوع) کو وجود میں آنے سے پہلے وہ اسے کسی اور سے اور پھر یہ دوسرا خریدار کسی تیسرے شخص سے فروخت

کرسکتا ہے؟ ا ور سلسلہ وار بیع کی تمام صورتیں بیع معدوم سے مستثنیٰ ہوگی؟ آج کل خاص کر فلیٹس کی خرید وفروخت میں کثرت سے ایسی بات پیش آتی ہے۔

(۴) استصناع کا تعلق صرف ان اشیاء سے ہے، جو اموالِ منقولہ کے قبیل سے ہیں یا اموالِ غیر منقولہ جیسے بلڈنگ وغیرہ سے بھی ہے؟

(۵) اسلامی مالیاتی ادارے استصناع کو بطور استثمار استعمال کرنے کے لئے ایک ایسا طریقہ اختیار کرتے ہیں، جسے وہ استصناع موازی یا متوازی کہتے ہیں، یہ معاملہ بنیادی طور پر تین فریقوں کے درمیان ہوتا ہے، جس میں مالیاتی ادارے کی حیثیت درمیانی فریق کی ہوتی ہے، ادارہ ایک شخص سے آرڈر حاصل کرتا ہے اور دوسرے شخص کو خود آرڈر دیتا ہے اور دونوں کی قیمت میں ایسا فرق رکھتا ہے کہ پہلے شخص سے جو زیادہ رقم حاصل ہو وہ اس کا نفع ہوجائے، اس صورت میں شرعا کوئی قباحت تو نہیں ہے؟

(۶) عقد استصناع میں بعض دفعہ صانع کو ایک مناسب رقم بطور بیعانہ کے دینی پڑتی ہے، اگر صانع (بایع) آرڈر کے مطابق مال تیار کردے؛ لیکن خریدار اس کو لینے سے مکر جائے تو بائع اس رقم کو ضبط کرسکتا ہے یا اس سے اپنے نقصان کی تلافی کرسکتا ہے؟ واضح ہو کہ عام طور پر ایسی صورتوں میں مطلوبہ ڈیزائن کے مطابق کثیر مقدار میں کسی چیز کی تیاری کا آرڈر دیا جاتا ہے، اگر خریدار بعد میں مکر جائے تو بایع کے لئے اس کو فروخت کرنا بہت دشوار ہوتا ہے؛ کیونکہ ضروری نہیں کہ اس ڈیزائن یا معیار کی چیز مارکٹ میں دوسرے لوگوں کو بھی مطلوب ہو۔

(۷) اگر کسی چیز کا آرڈر دیا جائے اور مصنوع کے لئے موجودہ میٹریل خود خریدار فراہم کردے تو یہ "عقد" استصناع کے حکم میں ہوگا یا اجارہ کے؟ عقد استصناع میں اگر آرڈر کے مطابق چیز نہ پائی جائے تو خریدار کو رد کرنے کا اختیار ہوتا ہے، کیا اس صورت میں

بھی آرڈر دینے والے کو اس کا حق حاصل ہوگا؟ اور اگر آرڈر دینے والے کو اس کا قبول کرنا ضروری ہو تو مکمل طور پر آرڈر کے مطابق نہ ہونے کی وجہ سے جو نقصان ہوا ہے، کیا وہ صانع سے اس کا جرمانہ وصول کرسکتا ہے؟

(۸) عقد استصناع میں بیع کی حوالگی کی تاریخ مقرر ہو جائے، مگر بائع اسے وقت پر فراہم نہ کر پائے تو کیا خریدار اس کا تاوان وصول کرسکتا ہے؟ واضح ہو کہ بعض اوقات خریدار اسی مقررہ تاریخ کے لحاظ سے اپنے گاہک سے معاملہ طے کرتا ہے، اگر بائع مقررہ وقت پر مبیع تیار کر کے حوالہ نہ کرے اور اسے بروقت مارکٹ سے وہی شئے حاصل کر کے اپنے گاہک کو دینی پڑے، تو اس کو مارکٹ سے گراں قیمت پر یہ شئے خرید کرنی پڑتی ہے اور دوہرا نقصان اٹھانا پڑتا ہے، ایک تو اس نے وہ سامان زیادہ قیمت پر خرید کیا، دوسرے جب خود اس کا آرڈر موصول ہوگا تو اب اس شئے کو فروخت کرنا دشوار ہو جائے گا اور نیا خریدار تلاش کرنا ہوگا۔

❖❖❖

عقد استصناع

از:۔ مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب)

شریعت اسلامیہ میں خرید وفروخت کے بنیادی اصول میں سے ایک یہ ہے کہ جو چیز فروخت کی جائے وہ موجود ہو، فی الحال معدوم نہ ہو، بیچنے والے کی ملکیت اور قبضے میں ہو، اور ان شرائط بالا میں سے کسی ایک شرط کے نہ پائے جانے کی صورت میں بیع وشراء صحیح نہ ہو۔

لیکن بیع سلم اور عقد استصناع اس سے مستثنیٰ ہے، بیع سلم میں قیمت نقد ہوتی ہے اور مبیع ادھار، اس میں جانبین کو فائدہ بھی ہوتا ہے، مشتری کو چیز سستے داموں میں مل جاتی ہے اور بائع کو مطلوبہ سامان یا غلہ وغیرہ کے لئے پیسے مل جاتے ہیں؛ تاکہ وہ محنت کرکے کاشت کاری کرے یا مطلوبہ سامان کے لئے محنت۔

اور استصناع میں چیز آرڈر کے مطابق بنائی جاتی ہے اور بعض مرتبہ آرڈر کے وقت کل یا بعض رقم بھی ادا کی جاتی ہے؛ تاکہ صنعت کاری میں آسانی رہے، ان دونوں طریقوں میں شرط بالا مفقود ہونے کے باوجود عقد جائز ہے اور دونوں طریقے جانبین کے لئے مفید بھی ہوتے ہیں۔

پہلے چھوٹی اور معمولی چیزوں میں صنعت کاری کا تعامل تھا، لیکن جیسے جیسے زمانہ گذرتا گیا لوگوں کی حاجتیں اور رغبتیں بھی نئی نئی ہوتی گئیں، اور عصر حاضر کی نت نئی اقتصادی صورتوں نے صنعت کاری میں بھی اثر ڈالا اور نئے مسائل وجود میں آئے، اور اب بڑی بڑی تعمیرات، ترقیاتی منصوبے وغیرہ میں بھی استصناع اور صنعت کاری ہونے لگی، جیسے آج کل اسلامی مالیاتی ادارے سرمایہ کاری میں بھی اسی سے فائدہ اٹھاتے ہیں، اور استصناع کے

ذریعہ ایک شیٔ کم قیمت میں حاصل کرکے زیادہ نفع کے ساتھ فروخت کردیتے ہیں، جس کواستصناع متوازی کہاجاتاہے۔

چوں کہ عقد استصناع میں مبیع موجودنہیں ہوتی ؛ بلکہ مستقبل میں تیار کرنی پڑتی ہے، اس اعتبار سے اس کو وعدۂ بیع کہاجائے یا مبیع موجود نہ ہونے کے باوجود تعامل اور حاجت کی بناء پر اس کو بیع کہاجائے؟ کیوں کہ اگر وعدۂ بیع سمجھیں تو صانع کی طرف سے عمل پائے جانے کی صورت میں وہ ایفائے وعدہ کے فضائل اور اجر وثواب کا مستحق ہوسکے اور عمل نہ پائے جانے کی صورت میں وعدہ کی خلاف ورزی سے متعلق وعیدوں کا مستحق ہو؛لیکن قانونی طور پر اسے کچھ نہ کرسکیں اور بیع ماننے کی صورت میں اگر صانع کی طرف سے عمل نہ پایا جائے تو اسے ضامن بنایا جائے، یا مقدمہ دائر کرکے اس پر کوئی کارروائی کی جائے۔

فقہاء کے درمیان اس بابت اختلاف ہے کہ بیع ہے یا وعدہ بیع یا اجارہ، اور بیع ماننے کی صورت میں مبیع کس کو ماناجائے، جو چیز تیار کی جائے گی اس کو یا صانع کے عمل اور محنت کو؟

چنانچہ حاکم شہید مروزی، صفار، محمد بن سلمہ اور صاحب منثور اس کو وعدۂ بیع مانتے ہیں اور عمل انتہاء کو پہنچنے کے بعد یہ بیع تعاطی ہوجائے گا یعنی بھاؤ کئے بغیر ہی مصنوع مستصنع کے حوالے کیا جائے گا۔

دوسری رائے جمہور احناف کی ہے کہ اسے بیع ہی قرار دیں اور چوں کہ یہ شیٔ مصنوع کی بیع ہے، صانع کے عمل کی نہیں ہے، لہذا اسے وعدۂ بیع یا اجارہ قرار نہیں دیا جاسکتا، کیوں کہ اگر صانع اس کی خلاف ورزی کرے اور آرڈر کے مطابق چیز تیار نہ کرے تو مستصنع کا نقصان ہوگا اور اس کی حاجت پوری نہ ہوگی ، اور اگر اس نے مال بھی دیا تھا تو وہ بھی ضائع ہوگا، اس کے باوجود قانونی طور پر صانع کی گرفت نہیں کرسکتے ؛ کیوں کہ یہ صورت بیع میں ہوا کرتی ہے کہ ایک خاص وصف کے ساتھ چیز کا مطالبہ ہو بصورت دیگر ضمان عائد ہوجائے۔

اوراس کو بیع قرار دینے میں جانبین کا فائدہ ہے کہ آرڈر دینے والے کی حاجت ومصلحت کی تکمیل ہوگی اور صانع کو ثمن مل جائے گا، اور اگراس کو وعدۂ بیع قرار دیا جائے تو صانع ہر ایک سے وعدہ کرتا رہے گا اور آرڈر کے مطابق چیز تیار نہ ہوئی تو وہ آرڈر دہندہ کا نقصان کرے گا۔

پھر جمہور نے اس دوسرے فریق کی رائے کو قابل ترجیح قرار دیتے ہوئے بطور دلیل ذکر کیا ہے کہ

(۱) امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے استصناع کے باب میں قیاس واستحسان ذکر کیا ہے اور یہ دونوں قسمیں بیوعات کو ثابت کرنے میں تو جاری ہوسکتی ہے، وعدہ میں نہیں۔

(۲) انہوں نے اس عقد کو ان چیزوں میں ہی جائز رکھا ہے، جس میں لوگوں کا تعامل ہو اور جن چیزوں میں تعامل نہ ہو وہاں اسے جائز نہیں کہا ، یہ بھی اس عقد کے بیع ہونے کی دلیل ہے؛ کیوں کہ وعدہ میں تعامل وغیر تعامل کی طرف توجہ نہیں کی جاتی۔

(۳) اس کے لئے جو عبارات استعمال کی گئی اس میں ''اشتری'' کا صیغہ ذکر کیا اور ''شراء'' بیع ہی میں مستعمل ہوتا ہے، نہ کہ وعدۂ بیع میں۔

(۴) خیار کا اثبات بھی اس عقد کے بیع ہونے پر دلیل ہے؛ کیوں کہ مستصنع کے لئے خیار رؤیت کا اثبات بیوعات کے خصائص میں سے ہے۔

اس پر روشنی ڈالتے ہوئے ڈاکٹر وہبہ زحیلی تحریر فرماتے ہیں:

اختلف المشائخ او فقهاء الحنفية في تخريج الاستصناع ، اهو بيع ام وعد بالبيع، ام اجارة، واذا كان بيعا، هل المبيع هو العين المصنوعة او العمل الذي قام به الصانع؟

فقال الحاكم الشهيد المروزى والصفار ومحمد بن سَلَمة و صاحب

المنثور: الاستصناع مواعدة، وانما ينعقد بيعا بالتعاطى عند الفراغ من العمل ولهذا كان للصانع الا يعمل ولايجبر عليه، بخلاف السلم، وللمستصنع الا يقبل ما يؤتي به، ويرجع عنه ولاتلزم المعاملة.

والصحيح الراجح في المذهب الحنفي: ان الاستصناع بيع للعين المصنوعة لا لعمل الصانع فهو ليس وعدا ببيع ولا اجارة على العمل، فلو اتى الصانع بما لم يصنعه هو، اوصنعه قبل العقد بحسب الاوصاف المشروطة جاز ذلك، والدليل ان محمد بن الحسن رحمه الله ذكر في الاستصناع القياس والاستحسان وهما لايجريان في المواعدة، ولانه جوزه فيما فيه تعامل ولو كان مواعدة جاز في الكل، وسماه شراء فقال: اذا رآه المستصنع فهو بالخيار، لانه اشترى ما لم يره، ولان الصانع يملك الدراهم بقبضها، ولو كان العقد مواعدة لم يملكها. واثبات الخيار لكل من العاقدين لايدل على انه غير بيع، بدليل انه في بيع المقايضة لو لم ير كل من العاقدين عين الآخر اي مبيعه كان لكل منهما الخيار، وثبوت خيار الرؤية للمستصنع من خصائص البيوع، فدل على ان جوازه جواز البياعات، لاجواز العدات. ويترتب على كونه بيعا انه يجبر الصانع على عمله، ولا يرجع الآمر المستصنع عنه ولو كان عدة لما لزم. (الفقه الاسلامي وادلته: القسم الثالث العقود، المبحث السادس انواع البيوع، عقد الاستصناع، ص: ۳۹۱،۳۹۲،ج: ٤، ط: الهدى انٹر نیشنل دیوبند)

وفي السغناقي: والأصح انه ينعقد معاقدة. (الفتاوی التاتارخانیۃ: کتاب البیوع، الفصل الخامس والعشرون فی الاستصناع،ص:۴۰۰،ج:۹،رقم المسئلہ ۱۳۷۱۷،ط: مکتبہ زکریا دیوبند)

دراصل بیع استصناع قیاسی اعتبار سے جائز نہیں ہونی چاہئے، چوں کہ اس میں شیئ

معدوم کی بیع ہورہی ہے، اورمعدوم شیئ کی بیع درست نہیں ہے؛ مگرتعامل ناس اورلوگوں کی ضرورت کے پیش نظراس کواستحساناً جائزقرار دیاہے۔

زیر بحث عقد اورمعاملہ کوبیع استصناع ماننے کی صورت میں ابتداءً یہ معاملہ اجارہ کا ہوتاہےاورمکمل رقم کی ادائیگی کے وقت یہ بیع ہوجاتی ہےیعنی جب آخری قسط ادا کی جارہی ہوتی ہےاس سےایک ساعت قبل یہ معاملہ بیع کا ہوجا تاہے۔

ولو كانت مواعدة لا معاقدة لكان لايصير الأجر ملكاً له ، فدل انها تنعقد معاقدة لا مواعدة، ثم كيف ينعقد معاقدة (يقول) ينعقد اجارة ابتداءً ويصير بيعاً انتهاءً متى سلم قبل التسليم بساعة. (المحيط البرهاني: كتاب البيوع، الفصل الرابع والعشرون في الاستصناع، ص:٢٥٤،ج:٨،ط:داراحياء التراث العربى)

اب ظاہر ہےعقداجارہ میں بعض رقم دیناباقی ہوتی ہے،لہذا زیرتعمیر یاقبل تعمیرعمارت میں خریدے ہوئے مکان ودوکان کے معاملہ کوبیع استصناع شمار کیا جائے گا،بیع تومکمل رقم کی ادائیگی کے وقت ہوگی ، اب بیع استصناع ماننے کی صورت میں چند باتیں خود بہ خود لازم ہوجائے گی۔

اولاً: فلیٹ یادوکان کی مکمل رقم کی ادائیگی سے قبل اگر صانع (بلڈر) کاانتقال ہوجا تاہےتو یہ فلیٹ اوردوکان مکمل تیار ہوچکی ہوگی یا تیار ہوناباقی ہوگی ، ہر دوصورت میں فلیٹ اوردوکان صانع (بلڈر) کےترکہ میں شمار ہوکراس کے ورثاء میں تقسیم ہوگی اور مستصنع (خریدار) کواس کی دی ہوئی رقم لوٹادی جائے گی ،یعنی وہ رقم جواس نے اب تک جمع کی ہے، چاہےملکیت کا دام کتنا کیوں نہ بڑھ گیاہو:

بأن الصانع اذا مات قبل تسليم العمل بطل الاستصناع ولايستوفي المصنوع من تركته ولوانعقد بيعا ابتداءً وانتهاءً ألا يبطل بموته، كما في بيع

العین و السلم.(المحیط البرهانی،ص:۲۵۵،ج:۸)

بیع استصناع کا یہ حکم سامنے آنے کے بعد صانع (بلڈر) سے معاہدہ کے وقت مذکورہ معاملہ ضبط تحریر میں لانا ضروری ہے؛ تاکہ مستقبل میں خلاف شرع کام ہو نہ کسی طرح کا نزاع ہو اور اگر اس معاملہ کو اگریمنٹ پیپر اور معاہدہ کے کاغذات پر نہیں لایا گیا تو صانع (بلڈر) کی موت پر جو نزاع ہوگا وہ نا قابل تحمل ہوگا۔

ظاہری بات ہے ایسی صورت میں شاید ہی کوئی مستصنع (خریدار) معاملہ کرنے پر راضی ہو اور جب راضی نہیں ہوگا تو گویا جس ضرورت اور غرض کی بنیاد پر اس معاملہ کو خلاف قیاس استحساناً جائز قرار دیا گیا ہے، وہ ضرورت اپنی جگہ باقی رہ جائے گی اور لوگوں کا حرج دور نہ ہوگا۔

ثانیاً: بیع استصناع ماننے کی صورت میں مستصنع (خریدار) کے لئے اس فلیٹ اور دوکان کو فروخت کرنا درست نہ ہوگا، جب تک کہ مکمل رقم ادا نہ کردیں، چاہے فلیٹ اور دوکان مکمل تیار ہوگئی ہو یا جواز بیع کی حد تک تیار ہوئی ہو؛ چوں کہ ابھی یہ اجارہ ہے اور بیع مکمل ہوگی آخری قسط ادا کرنے پر۔

اس صورت میں انویسٹرس (فلیٹ اور دوکان کی تجارت کرنے والوں) کو حرج عظیم ہوگا، چوں کہ آج کل اکثر حضرات پچاس فیصد پر ہی فلیٹ اور دوکان بک کرواتے ہیں، یعنی کل قیمت کا نصف حصہ ہی شروع میں دیتے ہیں، اور پھر ہر منزل کے بننے پر قسط وار رقم دینے کا معاہدہ ہوتا ہے اور اس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ صانع (بلڈر) عمارت جلد از جلد بنانے کی فکر کرتا ہے، اب یہ انویسٹرس جب تک مکمل رقم ادا نہ کریں فلیٹ اور دوکان بیچ نہیں سکتا؛ کیوں کہ ابھی یہ اجارہ ہے اور اس طرح کے جتنے معاملات اب تک ہوئے ہیں، خلاف شرع ہونے کی وجہ سے قابل فسخ ہیں۔

ثالثاً: بیع استصناع اورعقد غیرلازم ماننے کی صورت میں صانع (بلڈر) کے لئے مستصنع (خریدار) کی طرف سے بک کروائے گئے فلیٹ اوردوکان کواس کی رؤیت اور رضامندی سے پہلے کسی اورکوبھی بیچنے کاحق ہوگااوراگر بیچ دے گا تومستصنع اس بیع اورمعاملہ کو ختم کرنے کا مجازبھی نہ ہوگااوراس کواب تک کی جمع کی ہوئی رقم لوٹادی جائے گی:

واما بعد الفراغ من العمل قبل ان يراه المستصنع فكذلك حتى كان للصانع ان يبيعه ممن شاء –الى ان قال– ولو استهلكه قبل الرؤية فهو كالبائع اذا استهلك المبيع قبل التسليم. (بدائع الصنائع: کتاب الاستصناع،ص:۳،ج:۵،ط:ایچ ایم سعید کمپنی)

واما كيفية جوازه فهي انه عقد غير لازم في حق كل واحد منهما قبل رؤية المستصنع واما كيفية جوازه فهي انه عقد غير لازم في حق كل واحد منهما قبل رؤية المستصنع والرضا به حتى كان للصناع ان يمتنع من الصنع وان يبيع المصنوع قبل ان يراه المستصنع. (بدائع الصنائع)

اس صورت میں تو حرج نا قابل بیان ہے اورلازمی طور پرمفضی الی النزاع ہے جونا قابل تحمل ہےاورشریعت مطہرہ نے ہرمعاملہ میں نزاع سے بچایاہے۔

البتہ اس تیسری صورت میں دھوکہ اورنزاع سے بچانے کے لئے یہ کیا جاسکتا ہے کہ بلڈرسے مکمل بیع کاوعدہ لیاجائے اور یہ کہ وہ کسی اورکونہ بیچے۔

اب اس وعدۂ بیع کاوفادیانتاً لازم ہے یاقضاءً تواس میں فقہاءکرام کااختلاف ہے، بعضوں نے اسے دیانتاً لازم قراردیاہے کہ بلڈرخریدے ہوئے فلیٹ اوردوکان مستصنع کوہی بیچنے پراخلاقی طورپر بندھاہواہے تاہم اگرمستصنع کی رؤیت اوررضاسے قبل کسی اورکوبیچ دیں توگنہگارضرورہوگا؛البتہ عدالت اورقضاکےذریعہ اس پرجبرنہیں کیاجاسکتا۔

اور بعض فرماتے ہیں کہ بیع وشراء اور معاملات میں وفائے عہد قضاءً بھی لازم ہے کہ بلڈر مستصنع کے علاوہ کسی اور کو بیچ نہیں سکتا، اگر بیچ دے گا تو کورٹ اور عدالت کے ذریعہ اس کو فسخ کرایا جاسکتا ہے، راجح قول بھی یہی ہے۔

واوفوا بالعهد ان العهد كان مسئولا. (بنی اسرائیل) يا ايها الذين آمنوا لم تقولون ما لاتفعلون، كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون.

امام ابوبکر جصاص فرماتے ہیں کہ قرآن کریم کی یہ آیت بتاتی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کام کو کرنے کی ذمہ داری قبول کرلیتا ہے، خواہ عبادات میں سے ہو یا معاملات میں سے اسے پورا کرنا اس پر لازم ہے۔

بیع استصناع میں وفائے عہد کو قضاءً لازم ماننے کی صورت میں تیسرا حرج تو دور ہوجائے گا؛ تاہم پہلا اور دوسرا حرج بدستور اپنی جگہ باقی رہے گا؛ نیز پہلے حرج میں ضرورت کے اپنی جگہ باقی رہنے کے ساتھ مفضی الی النزاع کا بھی خطرہ ہے اور تعامل ناس کا بھی خطرہ ہے اور تعامل ناس کے بھی خلاف ہے۔

رابعاً: بیع استصناع کو عقد غیر لازم ماننے کی صورت میں اگر بلڈر کی طرف سے اپنے مفاد کی خاطر یا واقعتاً قانونی رکاوٹوں کی وجہ سے تعمیری کام نہ ہوا تو یہاں کس بنیاد پر بلڈر سے آج کا بھاؤ اور قیمت لینے کی خاطر حیلہ کریں گے؛ کیوں کہ پہلا عقد ہی مکمل نہیں ہوا؛ بلکہ مکمل ہونے سے پہلے ہی منسوخ ہوگیا۔

اور اگر زیر بحث معاملہ کو عقد لازم مانا جاتا ہے تو تمام حرج خود بہ خود دور ہوجائیں گے۔

اولاً: بلڈر کے مرنے پر زیر تعمیر عمارت میت یعنی بلڈر کے ترکہ میں نہیں جائے گی:

بان الصانع اذا مات قبل تسليم العمل بطل الاستصناع ولا يستوفي

المصنوع من تركته ولو انعقد بيعا وانتهاءً لا يبطل بموته كما في بيع العين والسلم. (المحیط البرہانی،ص:۲۵۵،ص:۸)

ثانیاً: مکمل عمارت بننے پر یا جواز بیع کی حد تک بننے پر اس کا بیچنا بھی درست ہوگا۔

ثالثاً: بلڈر کے لئے مستصنع کی طرف سے رضا اور رؤیت سے پہلے فلیٹ اور دوکان کسی اور کو بھی بیچنے کا حق نہ ہوگا۔

رابعاً: تعمیری کام نہ ہونے پر حیلہ کا دروازہ بھی کھلا ہوا ہے۔

(جواب نمبر:۳) اگر کسی شخص نے فلیٹ یا مکان بک کروایا ہے، اور اب وہ فلیٹ یا مکان کسی کو بیچنا چاہے تو یہ دیکھنا ہے کہ فلیٹ تیار ہوا ہے یا نہیں؟ اگر وہ فلیٹ بن کر ابھی تیار نہیں ہوا ہے تو اس کو کسی کے ہاتھ فروخت نہیں کیا جا سکتا ہے؛ کیوں کہ یہ بیع معدوم ہے۔

ہاں! اگر بن کر تیار ہو چکا ہے تو اب وہ قبضہ سے پہلے بھی کسی کو فروخت کرنا چاہے تو فروخت کر سکتا ہے؛ کیوں کہ جو از قبیل منقولات نہ ہو اس کی بیع قبل القبض بھی جائز ہے۔

شرح المجلہ میں ہے: يلزم ان يكون المبيع موجودا وأن يكون المبيع مقدور التسليم. (المادة:۱۹۷، ۱۹۸، ص:۹۶، ج:۱، ط: اتحاد بک ڈپو دیوبند)

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم تحریر فرماتے ہیں:

بیع قبل القبض کے جواز و عدم جواز کے سلسلہ میں فقہاء کرام کے درمیان اختلاف ہے۔ اس میں پانچ مذاہب ہیں:

پہلا مذہب: عثمان البتی کی طرف منسوب ہے، انہوں نے کہا کہ بیع قبل القبض مطلقاً جائز ہے، طعام میں بھی اور غیر طعام میں بھی، اگر کسی شخص نے خرید لیا تو اس کو آگے فروخت کر سکتا ہے، چاہے اس پر قبضہ نہ کیا ہو، لیکن یہ قول شاذ ہے، جمہور امت نے اس کو رد کیا ہے، کہا ہے کہ عثمان البتی کا قول اجماع کے خلاف ہے؛ کیوں کہ بیع الطعام قبل القبض

کے بارے میں نہی کے آثار کثرت سے ہیں، ان کا یہ قول مردود ہے۔

دوسرا مذہب: امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے اور حنفیہ میں سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ بھی اسی کے قائل ہیں، وہ کہتے ہیں کہ بیع قبل القبض ہر چیز میں ناجائز ہے، خواہ وہ طعام ہو یا غیر طعام ہو، منقولات میں سے ہو یا غیر منقولات میں سے ہو، کسی بھی شئی کی بیع اس پر قبضہ کرنے سے پہلے ناجائز ہے اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ظاہری قول بھی یہی ہے۔

تیسرا مذہب: امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ منقولات میں بیع مطلقاً ناجائز ہے خواہ طعام ہو یا غیر طعام ہو؛ البتہ زمین یا مکان کی بیع قبل القبض جائز ہے۔

چوتھا مذہب: امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب یہ ہے کہ بیع قبل القبض کی ممانعت مطعومات کے ساتھ مخصوص ہے، غیر مطعومات میں بیع قبل القبض جائز ہے، لہذا گندم، جو، کھجور، چاول کی فروخت ہو تو قبل القبض جائز نہیں۔

پانچواں مذہب امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب ہے، وہ فرماتے ہیں کہ مطعومات میں جو مکیلی اور موزونی اشیاء ہیں ان کی بیع قبل القبض ناجائز ہے اور جو مکیلی اور موزونی نہیں ہیں ان میں بیع قبل القبض جائز ہے، اب بعض حضرات تو کہتے ہیں کہ مکیلی اور موزونی بھی مطعومات میں سے ہوں تب تو ناجائز اور بعض کہتے ہیں: موزونی جتنی بھی ہیں ان سب کے اندر بیع قبل القبض ناجائز ہے۔

ایک حدیث شریف میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ صرف یہ کہ بیع قبل القبض سے منع فرمایا؛ بلکہ اس کی اصل علت بھی بتادی کہ بیع قبل القبض کے ناجائز ہونے کی علت کیا ہے؟ وہ حدیث شریف سنن الترمذی میں ہے: نهى رسول الله صلى الله عليه

وسلم عن بیع و شرط، وعن بیع ما لیس عندك، وعن ربح ما لم یضمن او كما قال. (السنن الکبری: کتاب البیوع، باب سلف وبیع وباب شرطان فی بیع وباب النھی عن بیعتین، رقم الحدیث: ۶۲۲۵، ۶۲۲۶، ۶۲۲۷، ص: ۴۳، ج: ۴، ط: دارالکتب العلمیہ بیروت)

تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چیز کی بیع کرنے سے منع فرمایا جو کہ انسان کے پاس نہیں ہے اور آگے اس کی علت اور اصول بھی بیان فرمادیا کہ منع فرمانے کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز انسان کے اپنے ضمان میں نہ آئی ہو اس پر اس کو نفع لینا جائز نہیں۔

یہ شریعت کا ایک بہت بڑا اصول ہے کہ ربح ہمیشہ ضمان کا معاوضہ ہوتا ہے، چنانچہ اگر زید نے گندم لے کر اس کو قبضہ میں کرلیا، اس طرح کرلیا کہ اگر وہ ہلاک ہوجائے تو اس کو نقصان ہوگا؛ کیوں کہ اپنے ضمان میں لے لیا، اب اگر یہ ماجد کو فروخت کرے تو جائز ہوگا۔

اس پر نفع لینا بھی جائز ہوگا؛ لیکن اگر اس نے قبضہ نہیں کیا، گندم ابھی خالد کے پاس موجود ہے، چوں کہ اس نے بھی ضمان میں نہیں کیا، اس لئے اگر وہ ماجد کو فروخت کرتا ہے تو ایسی چیز سے نفع اٹھا رہا ہے جو اس کے ضمان میں نہیں ہے۔ ربح ما لا یضمن.

یہ شریعت کا اتنا بڑا اہم اصول ہے جس پر بے شمار احکام متفرع ہیں، شریعت نے ہمیشہ یہ کہا ہے کہ فائدہ اسی وقت جائز ہے جب آدمی نے کوئی ذمہ داری لی ہو، جب تک ذمہ داری نہیں لے گا تب تک فائدہ بھی نہیں اٹھا سکتا اور یہی اصول ہر جگہ کارفرما ہے۔ اور یہ علت منصوص ہے تو یہ علت جہاں بھی پائی جائے گی وہاں بیع قبل القبض ناجائز ہوگی۔

زمین کی بیع قبل القبض:

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ضمان کا سوال اس جگہ پیدا ہوتا ہے جہاں کہیں ہلاکت کا اندیشہ ہو، جو اشیاء قابل ہلاکت ہوں انہیں میں ضمان ہوتا ہے اور جو اشیاء قابل ہلاکت نہیں تو اس میں ضمان کا بھی سوال نہیں، اور زمین ایسی

چیز ہے جو قابل ہلاکت نہیں، جب قابل ہلاکت نہیں تو اس میں ضمان کا بھی سوال نہیں کہ کس کے ضمان میں آئی اور کس کے ضمان میں نہیں آئی، لہذا وہاں بیع قبل القبض کی شرط لگانے کی ضرورت نہیں۔

البتہ علامہ ابن الہمام نے ''فتح القدیر'' میں فرمایا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل کا تقاضہ ہے کہ اگر کسی جگہ زمین ہو جو ہلاکت کے لائق ہو تو وہاں بھی بیع قبل القبض ناجائز ہوگی، مثلاً سمندر یا دریا کے قریب زمین ہے، اس میں اس بات کا اندیشہ ہے کہ سمندر اس کے اوپر آجائے اور زمین ختم ہو جائے اور جو پہاڑی علاقے ہیں ان کی یہ صورت حال ہوتی ہے کہ کسی وقت پوری کی پوری زمین ہی گر جائے، جہاں زمین کی ہلاکت کے اس قسم کے اندیشے ہوں وہاں پھر اصل اصول لوٹ آئے گا اور اس کی بیع بھی قبل القبض ناجائز ہوگی اور یہی بات دلیل کے لحاظ سے زیادہ قوی ہے جو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب ہے کہ ''ربح مالم یضمن'' علت ہے، وہ علت جہاں پائی جائے گی وہ عقد ناجائز ہوگا۔

معنوی قبضہ:

قاعدہ یہ ہے کہ جب تک آدمی مبیع پر قبضہ نہ کرلے اس وقت تک اس کو آگے فروخت نہیں کرسکتا، اس قاعدے کو پورا کرنے کے لئے حسی قبضہ ضروری نہیں، بلکہ اگر معنوی قبضہ ہو جائے تو بھی کافی ہے۔

اس سے فقہاء کرام کے اس اختلاف کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ قبضہ کس چیز سے متحقق ہوتا ہے؟

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ جب بائع ایسی چیز فروخت کرے، جو منقولات میں سے ہو تو جب تک وہ بائع کی جگہ سے ہٹ نہ جائے اس وقت تک مشتری کو مبیع

پر قابض نہیں سمجھا جائے گا، گویا ان کے نزدیک مشتری کا اس پر حسی قبضہ ضروری ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ حسی قبضہ نہیں بلکہ تخلیہ کافی ہے۔

تخلیہ کے معنی یہ ہیں کہ مشتری کو اس بات پر قدرت دیدی جائے کہ وہ جب چاہے آکر مبیع پر قبضہ کرلے، جب قبضہ کرنے میں کوئی مانع باقی نہ رہے تو سمجھیں گے کہ تخلیہ ہوگیا، مثلاً کوئی بکس ہے، اس کے اندر کئی چیزیں رکھی ہوئی ہیں، اس کی چابی اس کے حوالہ کردی، تو جب چابی حوالے کردی، اب چاہے وہ اٹھائے یا نہ اٹھائے، قبضہ متحقق ہوگیا، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے بلکہ جب تک مشتری اس کو وہاں سے نہیں اٹھائے گا، اس وقت تک قبضہ تصور نہیں کیا جائے گا، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک اختیار کیا ہے اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا واقعہ موصولاً روایت کیا ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ خریدا اور پھر حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے اسی وقت اونٹ پر مدینہ منورہ تک سفر کیا، حضرت جابر رضی اللہ عنہ اس سے نہیں اترے، لیکن تخلیہ متحقق ہوگیا تھا، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہ کہتے ہیں کہ معلوم ہوا کہ تخلیہ سے قبضہ متحقق ہوگیا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل: تخلیہ کے کافی ہونے پر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی اصل دلیل یہ ہے کہ مبیع پر مشتری کا قبضہ ضروری ہے؛ تاکہ مشتری کو اتنی قدرت حاصل ہوجائے کہ وہ اس کو آگے بیچ سکے اور جس چیز پر ابھی اس نے قبضہ ہی نہیں کیا، اس کو آگے بیچ بھی نہیں سکتا، اس نہی کی علت "ربح ما لم یضمن" ہے، یعنی اگر وہ قبضہ نہیں کرے گا تو وہ مشتری کے ضمان میں نہیں آئے گی، نہ آنے کے معنیٰ یہ ہیں کہ اگر وہ ہلاک ہوجائے تو بائع کا نقصان سمجھا جائے گا۔

لیکن اگر مشتری نے قبضہ کرلیا تو اب ہلاک ہونے کی صورت میں مشتری کا نقصان

ہوگا، اگر مبیع بائع کے پاس ہے اور ابھی تک مشتری کے ضمان میں نہیں آئی، اب اگر مشتری اس کو بغیر قبضہ کے تیسرے شخص کو فروخت کرے اور اس پر نفع کمائے تو یہ "ربح ما لم یضمن" ہوجائے گی، یعنی اس چیز پر نفع کمانا جو اس کے ضمان میں نہیں آئی اور یہ ناجائز ہے۔

امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اصل چیز ضمان میں آجانا ہے، اس ضمان میں آجانے کے لئے حسی قبضہ کوئی ضروری نہیں؛ بلکہ اگر اس نے حساً قبضہ نہیں کیا؛ لیکن بائع نے تخلیہ کردیا تو تخلیہ کرنے کے معنیٰ یہ ہوتے ہیں کہ میں نے تمہیں قدرت دیدی ہے، جب چاہو اس پر قبضہ کرلینا، پھر بھی اگر وہ بائع کے پاس ہی رہی تو بطور امانت ہوگی نہ کہ ضمان، کیوں کہ اب ضمان بائع سے مشتری کی طرف منتقل ہوگیا ہے، تو قبضہ کا حکم بھی متحقق ہوگیا، اب اگر مشتری اسے آگے فروخت کرنا چاہے تو "ربح ما لم یضمن" نہیں لازم آئے گا۔ (اسلام اور جدید معاشی مسائل: قبضہ سے پہلے بیع کرنے کا حکم، ص:۹۳-۱۰۰، ج:۲، ط: فیصل بکڈپو دیوبند)

نیز مکان اور فلیٹ تیار ہوگیا؛ لیکن ابھی قبضہ میں نہیں آیا ہے، تو بھی شیخین رحمہما اللہ تعالیٰ نے استحساناً قبضہ سے پہلے فروخت کرنے کو جائز قرار دیا، اور استحسان کی علت یہ پیش کی کہ اب اس میں غرر وتغیر کا وہم نہیں ہے، تو اگر وہ فلیٹ بن کر تیار ہی نہ ہوئے ہوں تو اس میں یہ علت غرر اور تغیر کا امکان ہے، یا تو صانع بنائے ہی نہیں یا مثلاً ایک ہی منزل بنا کر صانع نے تعمیر روک دی اور فلیٹ دوسری منزل پر بک کروایا ہے، تو یہ مشتری ثانی کو دھوکہ ہوا، کیوں کہ فلیٹ معدوم ہے۔

(جواب نمبر:۴) استصناع کا تعلق تعامل کے مطابق منقول وغیر منقول دونوں میں ہوسکتا ہے، چوں کہ کتب فقہ میں ہر زمانہ کے عرف وتعامل کے مطابق استصناع کی مثالیں دی ہیں، اور جن چیزوں میں تعامل نہ تھا اس میں استصناع کے عدم جواز کا فیصلہ کیا، متقدمین نے جن اشیاء سے منع کیا تھا، ان میں اگر لوگوں کا تعامل ہوگیا تو متأخرین نے اس میں بھی

استصناع کے جواز کا فیصلہ فرمایا، جیسا کہ کپڑوں کے بارے میں متقدمین نے منع فرمایا اورمتاخرین نے اس میں بھی تعامل کی بنا پر جواز کا فیصلہ کیا، جیسے ڈاکٹر وہبہ زحیلی رقم طراز ہیں:

اشترط الحنفية لجواز الاستصناع شروطا ثلاثة اذا فاتت او فات واحد منها فسد العقد.... منها: ان يكون المصنوع مما يجري فيه تعامل الناس كالمصنوعات والاحذية والاواني وامتعة الدواب ووسائل النقل الاخرى، فلا يجوز الاستصناع فی الثياب او فی سلعة لم يجر العرف باستصناعها كالدبس (ما يخرج من العنب) لعدم تعامل الناس به، ويجوز ذلك على اساس عقد السلم اذا استوفى شروط السلم......... ويصح في عصرنا الحاضر الاستصناع في الثياب لجريان التعامل فيه، والتعامل يختلف بحسب الازمنة والامكنة. (الفقہ الاسلامی وادلتہ: عقد الاستصناع، ص:۳۹۴،۳۹۵، ج:۴، ط: الہدی انٹرنیشنل دیوبند)

موسوعہ الفتاوی المعاملات المالیہ میں اس پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے:

الشروط الخاصة بالاستصناع: ان يكون المصنوع مما يجري فيه التعامل بين الناس، ويشترط الاصناف ان يكون المصنوع مما يجري فيه التعامل بين الناس و ذكر عدة امثلة لذلك؛ فقالوا: مثل استصناع الحديد والرصاص والنحاس والزجاج والخفاف والنعال ونحو ذلك، غير انه من الجدير بالذكر ان هذه الامثلة كانت شائعة عندهم ولم يريدوا من خلالها حصر الاستصناع فيها فذكرها كان على سبيل التمثيل لا الحصر؛ لذلك وجد مجلة الاحكام العدلية ذكرت امثلة اخرى لما كان يستخدم في عصرها مثل البندقية والسفن الحربية والتجارية، وهذه الامثلة لم تكن موجودة في العصور السابقة.

والاستصناع الآن اصبح امرا عاما يشمل الهيئات والموسسات و الافراد...وعلى ذلك فان الاشياء المستحدثة التي لم يجر فيها التعامل من قبل وعم التعامل بها بين الناس الآن تأخذ نفس الحكم وليس من الصواب ان نحكم عليها بالفساد على اعتبار انها لم تكن مما تعامل الناس فيها من قبل ولماذا لا نقول ان الشرط هو تعامل الناس فيها في اى زمان من الازمنة. (موسوعة فتاوى المعاملات المالية: الشروط الخاصة، ١٠٧، ١٠٨، ج:٥، ط: دار السلام)

ومن شروطه: ان يكون فنيا للناس فيه تعامل، ويمثل الحنفية له بالخف والطش والاواني، فاذا كان فيما لايجرى تعامل الناس باستصناعه كان سلما واشترط فيه جميع شروط السلم ... وهذا الشرط مما يختلف الحكم فيه باختلاف الازمان والمرجع فى تحريره الى تعامل الناس في كل زمان، وقد جرى التكافل في زماننا على استصناع المنازل فيشملها الجواز. (فتاوى المعاملات المالية: ٥/١٢٦)

(جواب نمبر:٥) استصناع متوازی یا موازی کی دوصورتیں ہیں:

اسلامی بینک مرابحہ اور اجارہ کی شکل اختیار کرتا ہے، مرابحہ کی شکل یہ ہوتی ہے کہ اسلامی بینک دوسرے مما لک سے آرڈر دہندہ کے آرڈر کے موافق سامان منگاتا ہے، یعنی خود رقم دے کرخریدتا ہے، پھر آرڈر دہندہ کے ہاتھ منافع لے کرفروخت کرتا ہے، مثلاً کسی کمپنی کو ایک مشین کی ضرورت پڑی تو اب یہ کمپنی بینک سے بات کرے گی اور سامان کی نوعیت بیان کردے گی اور اسلامی بینک مذکورہ نوعیت کے مطابق وہ سامان دوسرے مما لک سے مثلاً ایک لاکھ کے عوض خرید لے گا اور آرڈر دہندہ کو ایک لاکھ پانچ ہزار میں فروخت کرے گا۔

دوسری صورت اجارہ کی ہوتی ہے، مثلاً کمپنی اگر مطلوبہ سامان کی پوری قیمت

ادانہیں کررہی ہے تو بقیہ قیمت بینک اپنی طرف سے ادا کرتی ہے اور اپنی لگائی ہوئی قیمت کے بقدر مالک سے اس سامان کا کرایہ وصول کرتی ہے، مثلاً کمپنی نے ایک لاکھ روپے کی کوئی چیز بینک کے ذریعہ بنوائی یا منگوائی، جس میں سے صرف پچاس ہزار ادا کیے اور باقی پچاس ہزار بینک نے اپنی طرف سے ادا کیا، بینک وہ سامان خرید کر کمپنی کے حوالے کردے گی؛ لیکن اس سامان کے آدھے حصہ کا مالک فی الحال بینک ہوگی، اور وہ آدھا حصہ کمپنی کو کرایہ پر دے گا ، پھر جب کمپنی بینک کی بقیہ رقم ادا کردے گی تو وہ اس آدھے حصہ کی بھی مالک ہوجائے گی اور اس کو کرایہ ادا کرنا نہیں پڑے گا۔

سطور بالا میں ذکر کردہ دونوں صورتوں میں ضروری ہے کہ بینک دو مختلف معاہدوں میں داخل ہو، پہلی صورت کے مطابق صانع کے ساتھ بینک کا تعلق خریدار کا ہو، اور دوسرے (مستصنع) کے ساتھ اس کا تعلق بائع کا، اور دونوں عقد ایک دوسرے سے الگ اور مستقل ہونے چاہئے یعنی صانع اور بینک کا عقد مستقل ہو، اور بینک اور مستصنع کے درمیان بالکل الگ، ان دونوں عقد کو اس انداز سے باہم منسلک نہ کیا جائے کہ ان میں سے کسی ایک عقد کے حقوق اور ذمہ داریاں دوسرے عقد کے حقوق اور ذمہ داریوں پر موقوف ہوں، ہر عقد کی اپنی الگ قوت اور وجود ہونا چاہئے، دوسرے پر موقوف اور منحصر نہ ہونا چاہئے۔

اور دوسری صورت کے مطابق صانع کے ساتھ بینک کا عقد الگ ہو اور مستصنع کے ساتھ عقد اجارہ مستقل ہو، اور دونوں میں سے کسی عقد کا دوسرے سے کوئی تعلق نہ ہو، یعنی اول عقد بیع (استصناع) کا ثانی عقد اجارہ سے علیحدہ اور غیر موقوف ہونا ضروری ہوگا۔

اگر اس طرح اوپر ذکر کردہ شرطیں پائی جائیں تو بینک اور اسلامی مالیاتی اداروں کے لئے نفع لینا جائز ہوگا اور شرعاً کوئی قباحت نہ ہوگی۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی صاحب نے استصناع اصلی اور استصناع موازی کی جو تعریف کی

ہےاس سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے جیسا کہ وہ تحریر فرماتے ہیں:

الاستصناع الاصلي هو المعتاد بين الناس، كما وضح في تعريفه حيث يتم الاتفاق بين المستصنع (المشتري) وبين الصانع (البائع) على صناعة شيئى معين باوصاف محددة، يتم انجازه وتسليمه في المستقبل ويصح كونه حالا او مؤجلا.

واما الاستصناع الموازى فهو الذي يتم بين البنك في العقد الاول بصفة كونه بائعا، وبين صانع آخر يتولى صنع الشيئ بمواصفات مشابهة للمصنوع المتفق عليه في العقد الاول بصفة كون البنك مستصنعا من الباطن، ويتولى صنع الشيئ بمقتضى الاستصناع الموازي، دون ان يكون هناك اى ارتباط بين العقدين، فلا توجد علاقة حقوقية اومالية بين المشتري النهائي الفعلي وبين الصانع البائع الفعلي. (موسوعۃ الفقہ الاسلامی: احکام المعاملات المالیۃ الرئیسیۃ، المبحث السابع بیع السلم، ص:۳۰۴، ۳۰۵، ج:۱۱، ط: دارالفکر دمشق)

(جواب نمبر:٦) مستصنع نے صانع کو کسی چیز کے بنانے کا آرڈر دیا اور صانع اپنی ملکیت کا خام مال لگا کر چیز تیار کرنے کی ذمہ داری قبول کر لیتا ہے، تو عقد استصناع وجود میں آجاتا ہے؛ جب کہ استصناع کی دیگر شرطیں بھی پائی جائے۔

عقد استصناع کے معاہدہ کی وجہ سے صانع پر یہ ذمہ داری ہے کہ وہ اس چیز کو تیار کردے؛ لیکن چیز تیار کرنے سے پہلے فریقین میں سے کوئی بھی اقالہ کرنا چاہے تو کرسکتا ہے اور عقد فسخ ہوجائے گا، ہاں! اگر صانع کام شروع کردے اور اب اقالہ کرنا چاہے تو جانبین کی رضامندی ضروری ہے، ورنہ عقد فسخ نہ ہوگا۔

شامی میں ہے: واما صفته فهي انه عقد غير لازم قبل العمل من الجانبين

بلا خلاف، حتی کان لکل واحد منهما خیار الامتناع من العمل کالبیع بالخیار للمتبایعین، فان لکل منهما الفسخ. (مطلب الاستصناع،ص:۲۲۴،ج:۵،ط:دارالفکر)

اورآج کل صانع کو یہ خطرہ درپیش ہوتا ہے کہ کوئی آدمی کسی چیز کا آرڈر دے اور چیز تیار ہونے کے بعد لے ہی نہ جائے یا لینے تو آئے؛لیکن چیز لینے سے مکر جائے،حالانکہ چیز آرڈر کے مطابق تیار کی ہے اس خطرہ کے پیش نظر پیشگی کچھ رقم بطور بیعانہ لی جاتی ہے؛ تاکہ صانع کو نقصان نہ ہو۔

اب چیز تیار ہونے کے بعد مستصنع ،صانع کی رضامندی کے بغیر اقالہ کررہا ہے اور چیز لینے سے انکار کررہا ہے تو یہ اس کے لئے درست نہیں ہے؛ کیوں کہ صانع کو نقصان اٹھانا پڑے گا،اس لئے آرڈر دینے والے کو آرڈر دینے سے قبل ہی سوچ لینا چاہئے اور آرڈر دینے اور کام کاج شروع ہوجانے کے بعد اس کے لئے رجوع کا کوئی حق نہ ہونا چاہئے۔

شرح مجلّہ میں ہے: اذا انعقد الاستصناع فلیس لاحد العاقدین الرجوع عنہ، واذا لم یکن المصنوع علی الاوصاف المطلوبۃ المبینۃ کان المستصنع مخیراً. (الباب السابع فی انواع البیع واحکامہ،الفصل الرابع فی الاستصناع،رقم المادۃ:۳۹۲،ص:۲۲۱، ج:۱،ط:اتحاد بکڈپو دیوبند)

اس تفصیل کے مطابق صانع کو نقصان نہ ہواس لئے وہ بیعانہ ضبط کرکے اپنے نقصان کی تلافی کرسکتا ہے۔

(جواب نمبر:۷)اگر خام مواد مستصنع کی طرف سے پیش کیا جائے اور وہ اس مواد کی قیمت وصول کرلے اور صانع کو مطلوب چیز بنانے کے لئے کہے تو یہ استصناع ہوگا اور اگر مواد آرڈر دینے والے نے دیا اور صانع سے صرف محنت،عمل اور مہارت ہی مطلوب ہے،اس کو اجارہ شمار کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم فرماتے ہیں:

''استصناع میں تیار کنندہ خود اپنے خام مال سے چیز تیار کرنے کی ذمہ داری قبول کرتا ہے، لہذا یہ معاہدہ اس بات کو بھی شامل ہوتا ہے کہ اگر خام مواد تیار کنندہ کے پاس موجود نہیں ہے تو وہ اسے مہیا کرے اور اس بات کو بھی کہ مطلوبہ چیز کی تیاری کے لئے کام کرے، اگر خام مواد گاہک کی طرف سے مہیا کیا گیا ہے اور تیار کنندہ سے صرف اس کی محنت اور مہارت مطلوب ہے تو یہ معاہدہ استصناع نہیں ہوگا، اس صورت میں یہ اجارہ کا عقد ہوگا، جس کے ذریعہ کسی شخص کی خدمات ایک متعین معاوضے کے بدلے میں حاصل کی جاتی ہے۔

جب مطلوبہ چیز کو بائع تیار کرلے تو اسے خریدار کے سامنے پیش کرے، فقہاء کے اس بارے میں مختلف نقطہائے نظر ہیں کہ اس مرحلے پر خریدار یہ چیز مسترد کرسکتا ہے یانہیں، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب یہ ہے کہ خریدار وہ چیز دیکھنے پر اپنا خیار رؤیت استعمال کرسکتا ہے، اس لئے کہ استصناع ایک بیع ہے اور جب کوئی شخص کوئی ایسی چیز خریدتا ہے جو اس نے دیکھی نہیں ہے تو دیکھنے کے بعد اسے سودا منسوخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے، استصناع پر بھی یہی اصول لاگو ہوگا۔

لیکن امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ (فراہم کردہ) فریقین کے درمیان عقد کے وقت طے شدہ اوصاف کے مطابق ہے تو خریدار اسے قبول کرنے کا پابند ہوگا اور وہ خیار رؤیت استعمال نہیں کرسکے گا، خلافت عثمانیہ میں فقہاء نے اسی نقطۂ نظر کو ترجیح دی تھی اور حنفی قانون اسی کے مطابق مدون کیا گیا تھا، اس لئے کہ جدید صنعت وتجارت میں یہ بڑی نقصان کی بات ہوگی کہ تیار کنندہ نے اپنے تمام وسائل مطلوبہ چیز کی تیاری پر لگادیئے ، اس کے بعد خریدار کوئی وجہ بتائے بغیر سودا منسوخ کردے، اگر چہ فراہم کردہ چیز مطلوبہ اوصاف کے مکمل طور پر مطابق ہو۔ (اسلام اور جدید معاشی مسائل: ج:۵، ص:۱۵۵، ط: فیصل بک

ڈپودیوبند)

اگر پہلی صورت ہے یعنی مشتری نے مواد کا ثمن وصول کرلیا ہے اور آرڈر دیا ہے، اس صورت میں بائع (صانع) نے مطلوبہ اوصاف کے مطابق چیز تیار نہ کی تو مشتری (مستصنع) کو خیار رؤیت ملے گا اور یہ عقد غیر لازم ہوگا، لہذا وہ خیار رؤیت کے تقاضہ پر عمل کرے گا، موسوعہ الفقہ الاسلامی میں ہے:

للاستصناع احكام....منها....اخذت المجلة برأي ابي حنيفة رحمه الله تعالىٰ في ان الاستصناع عقد لازم للطرفين دفعا للضرر عن الصانع كما تقدم، فليس لاحدهما الرجوع عما التزم به، ولا خيار للمستصنع اذا جاء الشيئ موافقا للمواصفات المطلوبة، فان جاء المصنوع مغايراً للاوصاف المحدودة المطلوبة كان المشتري المستصنع مخيراً بمقتضى خيار الرؤية. (القسم الثاني احكام المعاملات المالية الحديثة، المبحث السابع: بيع السلم، ص:۳۰۷، ج:۱۱، ط: دار الفكر دمشق)

الموسوعة الفقهية الكويتية میں ہے: وذهب ابو يوسف الى انه ان تم صنعه -وكان مطابقا للاوصاف المتفق عليها- يكون عقدا لازما، واما ان كان غير مطابق لها فهو غير لازم عند الجميع لثبوت خيار الوصف. (مادہ: استصناع، ص:۳۲۹، ج:۳، ط: وزارۃ الاوقاف والشئون الاسلامیۃ الکویت)

اور اگر دوسری صورت یعنی اجارہ ہے تو دیکھا جائے کہ صانع نے آرڈر کے خلاف جو کام کیا ہے، اس میں مخالفت من حیث الجنس کی ہے یا من حیث الوصف؟ اگر من حیث الجنس کی ہے، مثلاً ایک چیز بنانے کے لئے کہا تھا اور اس نے دوسری ہی چیز بنالی تو مستصنع کو دو چیزوں کے درمیان خیار ملے گا، چاہے تو اپنا مواد واپس لے لے، اور اگر چاہے تو شئی مصنوع لے لے؛ لیکن اس کو دوسرا کوئی خیار نہ ملے گا۔

اوراگراوصاف کے اعتبار سے مخالفت کی ہے تو چاہے تو شئی مصنوع بائع کے یہاں چھوڑ دے اورمواد کا اس کو ضامن بنائے، اس صورت میں صانع کوکوئی اجرت نہ ملے گی، اورمشتری(مستصنع)اگر چاہے تواسی چیز کو لے لے جو تیار کی ہے اوراس کے مطابق اجرت دے دے۔

محمود بن احمد بخاری رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:قال محمد رحمه الله تعالیٰ : واذا رفع حديدا الى حداد يصنعه اناء بأجر مسمى فجاء به الحداد على ما امره به صاحب الحديد؛ يجبرعلى القبول، ولو خالفه فيما امره به؛ فان خالفه من حيث الجنس بأن امره بان يصنع له قدوما فصنع مراءً ضمن حديدا مثل حديده، والا ناله ولاخيار لصاحب الحديد. فان خالفه من حيث الوصف بان امره ان يصنع له منه قدوما يصلح للنجارة فصنع له منه قدوما يصلح لكسر الحطب فصاحب الحديد بالخيار ان شاء ضمنه حديدا مثل حديده وترك القدوم عليه ولا اجر، وان شاء اخذ القدوم واعطاه الاجر. وكذلك الحكم في كل ما يسلمه الى عامل يصنع منه شيئا مسماه كالجلد يسلمه الى الاسكاف ليصنعه خفين اوما اشبهه.

(المحيط البرهانى فى الفقه النعمانى: كتاب الاجارات، الفصل الثالث والثلاثون فى الاستصناع، ص: ٣٦٢،٣٦٣،ج:٩، ط: داراحياء التراث العربى)

علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

واما استئجار الصناع من الحائك والحياط والصباغ ونحوهم فالخلاف ان كان في الجنس بان دفع ثوبا الى صباغ ليصبغه فصبغه لونا آخر فصاحب الثوب بالخيار ان شاء ضمنه قيمة ثوب ابيض وسلم الثوب للاجير وان شاء اخذ الثوب واعطاه ما زاد الصبغ فيه ان كان الصبغ مما يزيد، اما خيار التضمين

فلفوات غرضه لان الاغراض تختلف باختلاف الالوان، فله ان يضمن قيمة ثوب ابيض لتفويته عليه منفعة مقصودة فصار متلفا الثوب عليه فكان له ان يضمنه، وان شاء اخذ الثوب لان الضمان وجب عليه حقا له فله ان يسقط حقه ولا اجر له لانه لم يأت بما وقع عليه العقد رأسا حيث لم يوف العمل المأذون فيه اصلا فلا يستحق الاجر....وان كان الخلاف في الصفة نحو ان دفع الى صباغ ثوبا ليصبغه بصبغ مسمى فصبغه آخر لكنه من جنس ذلك اللون فصاحب الثوب ان يضمن قيمته ابيض ويسلم اليه الثوب وان شاء اخذ الثوب واعطاه اجر مثله لايجاوز به ماسمى، اما ثبوت الخيار فلما ذكرنا من الخلاف فى الجنس وانما وجب الاجر هنا لان الخلاف في الصفة لايخرج العمل من ان يكون معقودا عليه فقد اتى بالاصل المعقود عليه الا انه لم يأت بوصفه فمن حيث انه لم يأت بوصفه المأذون فيه لم يجب المسمى ومن حيث انه اتى بالاصل وجب اجر المثل ولايجاوز به المسمى لان هذا شان أجر المثل. (بدائع الصنائع: کتاب الاجارہ، فصل فی حکم الاجارۃ، ص:۲۱۶، ج:۴، ط: ایچ ایم سعید کمپنی، کراچی)

(جواب نمبر:۸) استصناع میں یہ ضروری نہیں ہے کہ سامان کی فراہمی کا وقت متعین کیا جائے، تاہم خریدار سامان کی فراہمی کے لئے زیادہ سے زیادہ مدت مقرر کرسکتا ہے، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر تیار کنندہ فراہمی میں متعین وقت سے تاخیر کردے تو خریدار اسے قبول کرنے اور قیمت ادا کرنے کا پابند نہیں ہوگا۔

یہ بات یقینی بنانے کے لئے کہ سامان مطلوبہ مدت میں فراہم کردیا جائے گا اس طرح کے بعض جدید معاہدے ایک تعزیری شق پر مشتمل ہوتے ہیں جس کے نتیجے میں اگر تیار کنندہ فراہمی میں متعین وقت سے تاخیر کردے تو اس پر جرمانہ عائد ہوگا، جس کا حساب یومیہ بنیاد

پر کیا جائے گا، کیا شرعاً بھی اس طرح کی کوئی تعزیری شق شامل کی جاسکتی ہے یانہیں؟ اگر چہ فقہاء استصناع پر بحث کے دوران اس سوال پر خاموش نظر آتے ہیں، لیکن انہوں نے اس طرح کی شرط کو اجارے میں جائز قرار دیا ہے، فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنے کپڑوں کی سلائی کے لئے کسی خیاط کی خدمات حاصل کرتا ہے تو فراہمی کے حساب سے اجرت مختلف ہوسکتی ہے، مستاجر (جو کپڑے سلوانا چاہتا ہے) یہ کہہ سکتا ہے کہ اگر خیاط ایک دن میں یہ کپڑے تیار کردے تو وہ سو روپے اجرت دے گا اور اگر وہ دو دن میں تیار کرتا ہے تو وہ اسی (۸۰) روپے دے گا۔

اسی طرح سے استصناع میں قیمت کو فراہمی کے وقت کے ساتھ منسلک کیا جاسکتا ہے، اگر فریقین اس بات پر متفق ہوجائیں کہ فراہمی میں تاخیر کی صورت میں فی یوم متعین مقدار میں قیمت کم ہوجائے گی تو یہ شرعاً جائز ہوگا۔ (اسلام اور جدید معاشی مسائل: ص: ۱۵۶، ج: ۵، ط: فیصل بکڈپو دیوبند)

خلاصۂ بحث

(۱) کتب فقہ کی عبارتوں سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ اس سلسلہ میں عرف پر بناء رکھی جائے۔

(۲) بیع ہے۔

(۳) اگر وہ چیز از قبیل غیر منقولات ہے جیسے فلیٹس، اگر وہ بن کر تیار نہیں ہوا ہے تو دوسرے کے ہاتھوں اس کی بیع کرنا بیع معدوم شمار ہوگا، ہاں! اگر وہ بن کر تیار ہوجائے تو اب وہ قبل القبض بھی بیچنا چاہے تو بیچ سکتا ہے۔

(۴) دونوں قبیل کی چیزوں سے ہوگا۔

(۵) اس صورت میں فریق ثانی (بینک) کا فریق اول وفریق ثالث کے ساتھ دو ایسے

مختلف معاہدوں میں داخل ہونا ضروری ہے کہ ان میں سے کسی عقد کے حقوق وذمہ داریاں دوسرے عقد پر موقوف نہ ہوں، ہر عقد کی قوت ووجود مستقل ہو جائے، اگر یہ صورت پائی جائے تو کوئی قباحت نہیں ہے۔

(٦) اگر آرڈر کے مطابق چیز تیار کی ہے، اس کے باوجود مستصنع شئی مصنوع لینے سے مکر جائے تو صانع بیعانہ میں سے نقصان کی تلافی کرسکتا ہے۔

(٧) اگر مواد خریدار فراہم کردے تو یہ عقد اجارہ ہوگا۔

اور اجارہ کی صورت میں صانع نے آرڈر کے مطابق چیز تیار نہیں کی ہے تو اب یہ دیکھا جائے کہ مخالفت من حیث الجنس ہے یا من حیث الوصف۔

اگر اول الذکر صورت ہے تو مستصنع کو اپنا مواد واپس لینے یا وہی مصنوع لینے کے درمیان اختیار ہوگا اور اگر من حیث الصفت مخالفت ہے تو مستصنع کو دو اختیار ملیں گے، چاہے تو صانع کو مواد کا ضامن بنائے، چاہے تو شیئ مصنوع لے لے اور اس کے مطابق اجرت دے۔

(٨) عقد اجارہ پر قیاس کرتے ہوئے تاوان وصول کرسکتے ہیں۔

❖❖❖

سوال نامہ:

ہبہ سے متعلق بعض مسائل

چوں کہ لوگ عام طور پر احکام شرعیہ سے واقف نہیں ہوتے؛ اس لئے بعض اختیارات کو استعمال کرنے کے لئے طریقۂ کاری جو تفصیلات ہیں وہ ان کو روبہ عمل نہیں لا پاتے ہیں، ان ہی میں سے ایک ہبہ کا مسئلہ ہے، حنفیہ کے نزدیک ہبہ کے درست ہونے کے لئے اس کا مقسوم ہونا ضروری ہے، ہبہ مشاع درست نہیں ہے؛ جب کہ بعض اوقات ماں باپ اپنے بعض بچوں کو تقسیم کئے بغیر کوئی جائیداد ہبہ کردیتے ہیں، یہ بات دوسرے ورثاء کے علم میں بھی ہوتی ہے اور ہبہ کردہ شئے کی تقسیم کے سلسلہ میں موہوب لہم کے درمیان کوئی نزاع بھی نہیں ہوتی، اس پس منظر چند اُمور دریافت طلب ہیں:

(۱) ہبہ کے درست ہونے کے سلسلہ میں شئے موہوب کے مقسوم ہونے سے متعلق فقہاء کے مذاہب اور ان کے دلائل نیز ان کی آراء کی مصلحتیں کیا ہیں؟

(۲) مشاع نہ ہونے کی شرط کیا ایسی چیزوں کے لئے ہے جن میں مختلف حصوں کی حیثیت واہمیت میں فرق ہو، جیسے زمین کا کچھ حصہ سڑک کے کنارہ اور کچھ حصہ دوسری جانب ہو یا اس صورت میں بھی ہے کہ پوری شئے موہوب مساوی حیثیت کی حامل ہو؟

(۳) اگر ہبۂ مشاع کیا گیا؛ لیکن اس پر تقسیم اور قبضہ کے سلسلہ میں موہوب لہم کے درمیان کوئی نزاع نہیں ہے تو اس صورت میں بھی ہبہ درست نہیں ہوگا؟

(۴) ہبہ کے لئے قبضہ کی شرط کے سلسلہ میں فقہاء کے نقاط نظر اور ان کے دلائل کیا ہیں؟ اور ہبہ میں قبضہ کی کیا حیثیت ہے؟

(۵) اگر ہبہ کرتے وقت موہوب لہ نابالغ تھا اور واہب خود اس کا گارجین تھا تو کیا واہب کا موجودہ قبضہ ہی ہبہ کے مکمل ہونے کے لئے کافی ہوگا اور اگر بالغ ہونے کے بعد اس نے اپنے قبضہ ہی میں رکھا تو ہبہ کے وقت بحیثیت گارجین اس کا سابق قبضہ کافی سمجھا جائے گا؟ یا بالغ ہونے کے بعد شئے موہوب اس کے قبضہ میں دینے کے بعد ہی ہبہ تام ہوگا؟

❖❖❖

ہبہ کے چند مسائل

از:۔ مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب)

اشیاء کے کسی انسان کی ملکیت وتصرف میں آنے کے متعدد اسباب ہیں، اور ان اسباب میں کبھی عوض کی ادائیگی ہوتی ہے، تو کبھی بلاعوض مل جاتی ہے، اس دوسری قسم میں بھی مختلف اسباب صدقہ، ہبہ وغیرہ ہے، آدمی کبھی کسی کو کوئی چیز تقرب الی اللہ کی غرض سے دیتا ہے، کبھی عظمت ومحبت میں دیتا ہے، ان میں عوض بھی نہیں ہوتا، ان اقسام کے الگ الگ نام واحکام ہیں۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی رقم طراز ہیں:

الهبة تشمل الهدية والصدقة؛ لان الهبة والصدقة والهدية والعطية معانيها متقاربة، فان قصد منها طلب التقرب الى الله تعالىٰ باعطاء محتاج فهي صدقة، وان حملت الى مكان المهدى اليه اعظاما له وتوددا فهي هدية، والا فهي هبة. والعطية: الهبة في مرض الموت. والهبة في الاصطلاح الشرعي عقد يفيد التمليك بلا عوض حال الحياة تطوعا. (الفقہ الاسلامی وادلتہ: القسم الثانی العقود، الفصل السادس الہبۃ، المبحث الاول، ص:۶۷۷، ط: الہدی انٹرنیشنل دیوبند)

ہبہ ایجاب وقبول اور قبضہ سے صحیح ہوجاتا ہے، اس پر تو ائمہ کا اتفاق ہے، لیکن شیٔ موہوب میں چند شرائط کا لحاظ کرنا ضروری ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ شیٔ موہوب مفرز ومقسوم ہو، اور ایسا مشاع نہ ہو جو نا قابل تقسیم ہو، چنانچہ مشاع غیر قابل تقسیم کا ہبہ صحیح ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ قابل تقسیم وغیر قابل تقسیم ہونے کا معیار اور ضابطہ کیا ہے؟

چنانچہ جس شیئ میں تقسیم وحصص کی وجہ سے مالیت میں نقصان آرہا ہو؛ اس کو غیر قابل تقسیم کہا جائے گا، بصورت دیگر وہ قابل تقسیم ہے، جیسا کہ عنایہ میں مذکور ہے: الموهوب اما ان يحتمل القسمة او لا، وضابط ذلك ان كل شئ يضره التبعيض فيوجب نقصانا في ماليته لا يحتمل القسمة، وما لا يوجب ذلك فهو يحتملها فالثاني كالعبد والحيوان والبيت الصغير، والاول كالدار والبيت الكبير، ولاتجوز الهبة فيما يقسم الا محوزة مقسومة.

چونکہ چھوٹا اور بڑا کس کو کہا جائے، مالیت میں فرق کب ہوگا اور کب نہ ہوگا؟ اس میں کسی درجہ جہالت وابہام ہے، اس لئے اس کا ایک ضابطہ مفصل طور پر کفایہ میں ذکر کیا ہے کہ اس کا معیار یہ ہے کہ اگر موہوب کو تقسیم کریں تو بعد التقسیم وہ قابل انتفاع ہی نہ رہے، یا قابل انتفاع تو رہے؛ لیکن قبل التقسیم جس طرح فائدہ ہو رہا تھا وہ تقسیم کے بعد فوت ہو جائے۔

وهبة المشاع فيما لايقسم جائزة يعني به ما لا يحتمل القسمة اي لايبقى منتفعا بعد القسمة اصلا كعبد واحد ودابة واحدة اولا يبقى منتفعا بعد القسمة من جنس الانتفاع الذي كان قبل القسمة كالبيت الصغير والحمام الصغير والثوب الصغير ويعني بما يقسم ان يبقى منتفعا في الحالين قبل القسمة وبعدها.

(الکفایہ علی ھامش فتح القدیر: کتاب الھبہ، ص:۴۸۸، ج:۷، ط: المکتبۃ الرشیدیہ کوئٹہ پاکستان)

تقسیم کے بعد فائدہ وانتفاع اسی طرح ملتا رہے جس طرح قبل التقسیم تھا تو یہ مشاع قابل تقسیم سمجھا جائے گا۔

مشاع قابل تقسیم وغیر قابل تقسیم میں فرق اس لئے ہوا کہ درحقیقت ہبہ کرکے اپنی مملوک شیئ دوسرے کو دے کر اس غیر کو شیئ موہوب میں تصرف کا حق دینا ہے اور غیر اس میں تصرف اسی وقت کر سکے گا جب کہ اس کو ایسا قبضہ ملا ہو، جو اس کے لئے تصرف کو ممکن بنائے،

اور یہاں دوسرے کا حق (شرکت) اس سے مانع بن رہا ہے اور یہ مانع تقسیم کر کے دور ہوسکتا ہے، لہذا اگر کسی چیز میں تقسیم ممکن ہے تو تقسیم کر کے موہوب لہم کو ان کا حصہ دیا جائے گا؛ تا کہ ان کے تصرفات سے شرکاء میں سے کسی کو کوئی نقصان نہ ہو جو کہ نزاع کا باعث بنتا ہے۔

البتہ وہ شیئ موہوب جو غیر قابل تقسیم ہے تو اس میں آدمی کو وہ تصرف کا حق نہیں مل سکتا، جو اس کے لئے ہر اعتبار سے ممکن ہو؛ کیوں کہ وہ اگر تصرف کرے گا تو شریک کی ملکیت میں بھی نقصان ہوگا جو بعد میں مفضی الی المنازعت ہوسکتا ہے، لیکن واہب کی طرف نظر کرتے ہوئے کبھی اس کو اپنی چیز ایک یا ایک سے زائد افراد کو ہبہ کرنے کی ضرورت پڑتی ہے اور اس کے پاس ایسی ہی چیز ہے جو قابل تقسیم نہیں ہے تو اس کی ضرورت وحاجت کے پیش نظر ایسی چیز وہ ہبہ کردے گا اور منازعت ختم کرنے کی دوسری راہیں نکالی جائے گی، جیسے کوئی ایک قبضہ کرے اور باقی حضرات اپنے حصہ کے بقدر ثمن لے کر حق اٹھائیں۔

علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: وهكذا نقول في المشاع الذي لايقسم أن معنى القبض هناك لم يوجد لما قلنا الا ان هناك ضرورة لايحتاج الى هبة بعضه ولاحكم للهبة بدون القبض، والشياع مانع من القبض الممكن للتصرف، ولاسبيل الى ازالة المانع بالقسمة لعدم احتمال القسمة فمست الضرورة الى الجواز، واقامة صورة التخلية مقام القبض الممكن من التصرف ولا ضرورة هنا لان المحل محتمل للقسمة فيمكن ازالة المانع من القبض الممكن بالقسمة. (بدائع الصنائع: کتاب الهبہ: فصل فی شرائطہ، ص:۱۲۰، ج:۶، ط: ایچ ایم سعید کمپنی پاکستان)

البتہ وہ ہبۂ مشاع جس میں تقسیم ممکن ہے، اس کے باوجود تقسیم کئے بغیر ہبہ کر دیا، اس سلسلہ میں احناف وشوافع کے درمیان اختلاف ہے، شوافع کے یہاں مشاع قابل تقسیم (قبل التقسیم وبعد التقسیم) وغیر قابل تقسیم دونوں جائز ہے، احناف دونوں صورتوں میں فرق کرتے

ہیں،جیسا کہ ہدایہ میں ہے:ولا تجوز الھبة فیما یقسم الا محوزة مقسومة، وھبة المشاع فیما لایقسم جائز، وقال الشافعي رحمه اللّٰه: یجوز في الوجھین .(ہدایہ: کتاب الھبہ :ص:۲۶۹،ج:۳)

لہذا قابل تقسیم اشیاء میں ہبہ مشاع کیا تو یہ ناجائز ہوگا؛ کیوں کہ قابل قسمت اشیاء میں وہی ہبہ معتبر ہے جو تقسیم کرکے کیا جائے، عالمگیری میں ہے: ولاتصح في مشاع یقسم ویبقی منتفعا به قبل القسمة وبعدھا ، ویشترط ان یکون الموھوب مقسوما ومفرزا وقت القبض .(کتاب الھبة،الباب الثانی فیما یجوز من الھبہ ومالا یجوز،ص:۳۷۶،ج:۴،ط: مکتبہ زکریا دیوبند)

اس کے باوجود بھی اگر ہبہ مشاع قابل تقسیم کو بغیر تقسیم کے موہوب لہ کو دے دیا تو یہ ہبہ درست نہ ہوگا،اگر چہ عند البعض یک گونہ ملکیت ثابت ہوجائے گی،لیکن یہ ملکیت بھی فاسد ہوگی۔

ہندیہ میں ہے: ھبة المشاع فیما لایحتمل القسمة لاتجوز سواء کانت من شریکه او من غیر شریکه، ولو قبضه ھل تفید الملك؟ ذکر حسام الدین رحمه اللّٰه تعالیٰ في کتاب الواقعات أن المختار لا تفید الملك، وذکر في موضع آخر: أنه تفید الملك ملکا فاسدا، وبه یفتی کذا في السراجیة. (کتاب الھبہ،الباب الثانی،ص:۳۷۸،ج:۴،ط: مکتبہ زکریا دیوبند)

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

ہبہ جائیداد مشترکہ کا بدون تقسیم کے صحیح نہیں،ایسے ہبہ سے موہوب لہ کی ملک جائیداد موہوب پر جمہور علماء کے نزدیک تو ثابت ہی نہیں ہوتی اور بعض کے نزدیک ایک گونہ ملک خبیث اگر چہ ثابت ہوجاتی ہے؛مگر واہب کو اپنی حیات میں اور اس کے بعد اس کے ورثہ کو

واپس لینے کا اختیار قائم رہتا ہے۔(فتاوی دارالعلوم دیوبند،عزیز الفتاوی: کتاب الھبہ والصدقہ،سوال نمبر:۷۸۶،ص:۷۳۵،ج:۲،ط:زکریا بکڈ پو دیوبند)

(جواب نمبر:۲)سطور بالا کی روشنی میں مختلف حصوں کی حیثیت واہمیت میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے،مساوی حیثیت میں بھی تقسیم کرکے ہبہ ہونا چاہیے۔

(جواب نمبر:۳)اس صورت میں بھی ہبہ درست نہ ہونا چاہیے؛ کیوں کہ ملکیت علی شرف الزوال رہتی ہے، اور ملکیت خبیثہ فاسدہ ثابت ہوتی ہے، جیسا کہ اوپر ہندیہ (۳۷۸/۴)اورفتاوی دارالعلوم دیوبند(۷۳۵/۲) کی عبارتوں سے مصرح ہے۔

حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمٰن صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں: صورت اولیٰ میں ہبہ مشاع ہے اور ظاہر الروایت کے مطابق مفید ملک نہیں ہے،اور ہبہ فاسد ہے، كما في الشامي: هبة المشاع فيما يقسم لا تفيد الملك عند ابي حنيفة رحمه الله تعالىٰ، وفي القهستاني: لا تفيد الملك، وهو المختار، كما في المضمرات. وهذا مروي عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى وهو الصحيح ، فحيث علمت انه ظاهر الرواية، وانه نص عليه محمد رحمه الله تعالىٰ، ورووه عن ابي حنفية ظهر انه الذي عليه العمل وان صرح بان المفتي به خلافه، ولاسيما ان يكون ملكا خبيثا.

پس معلوم ہوا کہ قال صاحب مختار: وبه يفتى معمول بہ نہیں ہے۔

ایک اورسوال کے جواب میں رقمطراز ہیں:ایک مکان دو شخصوں کو مشترکہ ہبہ کرنا بلاتقسیم وحدبندی کے ناجائز ہے؛ کیوں کہ یہ ہبہ مشاع کا ہے اور ہبہ مشاع کا شرعاً باطل اور غیرنافذ ہے؛لہذا یہ ہردو ہبہ ناجائز ہے۔

ہبہ مشاع قابل تقسیم جائیداد سے باطل ہےاوراگرکسی روایت میں فاسد لکھا گیا ہے تو

وہ بھی بمعنی باطل کے ہے۔(فتاوی دارالعلوم دیوبند: ہبہ کا بیان،فصل مشاع چیز کو ہبہ کرنے کا حکم،سوال نمبر: ۱۵،۱۶،۱۷،ص:۲۱۹،۲۲۰،ج:۱۵،ط: مکتبہ دارالعلوم دیوبند)

اس صراحت کے پیش نظر ہبۂ مشاع چند آدمیوں کے درمیان صحیح نہیں ہے، چاہے موہوب لہم کے درمیان قبضہ اور اس کے بعد تقسیم کرنے کے باب میں کوئی نزاع نہ ہو؛ کیوں کہ ان کی ملکیت فاسد و باطل ہے۔

حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمٰن صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: وہ ہبہ صحیح نہیں ہے، اور موہوب لہ کا دعوی تقسیم کرانے کا صحیح نہ ہوگا؛ کیوں کہ ظاہر الروایت کے مطابق ہبہ فاسد اور باطل یعنی ہبۂ مشاع مفید ملک نہیں ہے۔(فتاوی دارالعلوم دیوبند: سوال نمبر:۲۲،ص:۲۲۲، ج:۱۵،ط: مکتبہ دارالعلوم دیوبند)

(جواب نمبر:۴) باب ہبہ میں شیٔ موہوب پر قبضہ کا مسئلہ بہت ہی اہمیت کا حامل ہے؛ کیوں کہ یہ شرط ہے یا رکن، داخلی شرط ہے یا خارجی، اس سے پہلے محض ایجاب وقبول سے ہبہ تام ولازم ہوگا یا ایجاب وقبول کے بعد قبضہ پایا جائے تو ہبہ تام ولازم ہوگا؟ اس پر دوسرے کئی مسائل موقوف رہتے ہیں، فقہاء کا اس باب میں اختلاف ہے۔

چنانچہ احناف وشوافع کے یہاں لزوم ہبہ کے لئے قبضہ شرط ہے؛ حتی کہ قبل القبض موہوب لہ کی ملکیت ثابت نہ ہوگی۔

مغنی المحتاج میں ہے: ولا يملك موهوب الا بقبض باذن الواهب فيه ان لم يقبضه الواهب.(مغنی المحتاج مع منہاج الطالبین: کتاب الہبہ ،ص:۴۰۰،ج:۲،ط: دارالفکر)

اور ہدایہ میں ہے: الهبة عقد مشروع ...تصح بالايجاب والقبول، فلانه عقد والعقد ينعقد بالايجاب والقبول، والقبض لا بد منه لثبوت الملك. (کتاب الہبہ ،ص:۲۶۷،ج:۳)

ان دونوں مذاہب کی دلیل ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا وہ واقعہ ہے جس میں انہوں نے اپنے والد کی طرف سے ہدیہ ملنے اور ان کی طرف سے قبضہ واحراز نہ ہونے کی صورت میں مال وراثت میں ملا دینے کے حکم کا تذکرہ کیا ہے۔

عن عائشة رضى الله عنها قالت: نحلني ابوبكر جادَّ عشرين وسقا من ماله بالغابة فلما حضرته الوفاة، قال: والله يا بنية! ما من الناس احد احب اليّ غني بعدي منك، ولا اعزّ عليّ فقرا بعد منك، واني كنت نحلتك جادّ عشرين وسقا، ولو كنت جددتيه واحترزتيه لكان لك، وانما هو اليوم مال الميراث وانما هما اخواك واختاك فاقتسموه على كتاب الله. قالت: فقلت: يا ابت! والله لو كان كذا وكذا لتركته، انما هي اسماء فمن الاخرى؟ قال: ذو بطن ابنة خارجة وأُراها جارية. (جامع الاصول : حرف الهاء، الكتاب الثالث فى الهبه، ص:٢٦٩، ج: ١٢، رقم الحديث: ٩١٩٨، ط: داراحياء التراث العلمى بيروت)

"لو كنت جددتيه واحرزتيه لكان لك" اس عبارت سے یہ معلوم ہورہا ہے کہ ہبہ؛ موہوب لہ کی ملکیت میں قبضہ کے بعد ہی آئے گا، اور اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جو صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ نے پیش کی ہے، جس کی تخریج عبدالرزاق نے کتاب الوصایا کے آخر میں کی ہے: لا تجوز الهبة حتى تقبض والصدقة تجوز ان تقبض.

(نصب الرایہ: ص:۲۹۹، ج:۴)

اسی پر خلفاء اربعہ کا اجماع ہے کہ قبضہ کے بغیر ہبہ لازم وتام نہ ہو، علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ولنا اجماع الصحابة رضى الله عنهم وهو ماروينا ان سيدنا ابابكر وسيدنا عمر رضى الله عنهما اعتبرا القسمة والقبض لجواز النحل بحضرة الصحابة. وروي عن سيدنا ابي بكر وسيدنا عمر وسيدنا عثمان وسيدنا

علي وابن عباس رضي الله عنهم قالوا: لا تجوز الهبة الا مقبوضة محوزة ولم يرد عن غيرهم خلافه. (بدائع الصنائع: کتاب الہبۃ، فصل فی الشرائط، ص:۱۲۳، ج:٦، ایچ ایم سعید کمپنی پاکستان)

حنابلہ کی اس باب میں دورائیں ہیں؛ لیکن راجح رائے یہ ہے کہ مکیلی اورموزونی چیزوں میں صحت ہبہ کے لئے قبضہ شرط ہےاور یہ شرط لازم ہے؛ کیوں کہ اس پر صحابہ کا اجماع ہےاور غیر مکیلی وموزونی چیزوں میں محض عقد ہی سے ہبہ تام ہوجائے گا اور قبل القبض ہی موہوب لہ کی ملکیت ثابت ہوجائے گی۔

ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ولا تصح الهبة فيما يكال او يوزن الا بقبضه، وهو قول اكثر الفقهاء، ولنا اجماع الصحابة رضى الله عنهم. ويصح في غير ذلك بغير قبض اذا قبل كما يصح في البيع. وروي في ذلك عن علي وابن مسعود رضى الله عنهما انهما قالا: الهبة جائزة اذاكانت معلومة؛ قبضت او لم يقبض، وهو قول مالك وابي ثور، وعن احمد رواية اخرى: لاتلزم الهبة في الجميع الا بالقبض. (المغنی: کتاب الہبہ والعطیۃ: ص:٦٤٩، ٦٥٣، ج:۵، ط: مکتبہ ابن تیمیہ القاہرہ)

اور مالکیہ کے یہاں صحت ہبہ اورلزوم ہبہ کے لئے قبضہ شرط نہیں ہے؛ بلکہ یہ تمامیت ہبہ اورکمال فائدہ کے لئے ہے، لہذا موہوب محض عقد (قول) سے ہی مالک ہوجائے گا، اورواہب کوشئ موہوب پر موہوب لہ کوقادرومتصرف بنانے کے لئے مجبور کیا جائے گا۔

ان العلماء اختلفوا: هل القبض شرط في صحة العقد ام لا ؟ فاتفق الثوري، والشافعي و ابوحنيفة ان من شرط صحة الهبة القبض، وانه اذا لم يقبض لم يلزم الواهب، وقال مالك: ينعقد بالقول ويجبر على القبض كالبيع سواء، فان توانى الموهوب له عن طلب القبض حتى افلس الواهب او مرض، بطلت الهبة،

ولـه اذا باع تفصيل، ان علم فتوانی لـم يكن له الا الثمن، وان قام في الفور كان له الموهوب، فمالك القبض عنده في الهبة من شروط التمام لا من شروط الصحة، وهـو عـنـد الشافعي وابي حنيفة من شروط الصحة، وقال احمد وابو ثور: تصح الهبة بـالـعـقـد، وليس القبض من شروطها اصلا لا من شرط تمام، ولا من شرط صـحة، وهـو قـول اهـل الـظـاهـر، وقـد روي عن احمد بن حنبل ان القبض من شرطها في المكيل والموزون.

دليـل مـن لـم يشتـرط القبض في القبض فعمدة من لم يشترط القبض فی الهبة، تشبيها بالبيع، وان الاصل في العقود ان لا قبض مشترط في صحتها، حتى يقوم الدليل على اشتراط القبض.

دليـل من اشترط القبض وعـمـدة من اشترط القبض: ان ذلك مروي عن ابـي بـكـررضـی الـله عنه في حديث هبته لعائشة المتقدم، وهو نص في اشتراط الـقبـض فـي صـحة الهبة، ومـا روي مـالك عـن عمر ايضا انه قال: ما بال رجال يـنـحلون ابنائهم نحلا ؛ ثم يمسكونها، فان مات ابن احدهم قال: مالي بيدي لم اعـطه احدا، وان مات يجزها هو، قال: هو لابني قد كنت اعطيته اياه، فمن نحل نـحـلة فـلـم يجزها الذی نحلها للمنحول له، وابقاها حتى تكون ان مات لورثته فهـي بـاطلة، وهو قول علي، قالوا: وهو اجماع من الصحابة؛ لانه لم ينقل عنهم في ذلك خلاف.

واما مالك فاعتمد الامرين جميعا، اعنی: القياس، وماروي عن الصحابة، وجـمـع بيـنـهـما، فمن حيث هي عقد من العقود لم يكن عنده شرطا من شروط صـحتهـا الـقبـض، ومـن حيـث شـرطـت الصحابة فيه القبض لسد الذريعة التي ذكـرهـا عـمر جعل القبض فيها من شرط التمام، ومن حق الموهوب له، وانه ان

تـراخي حتى يفوت القبض بمرض او افلاس على الواهب، سقط عنه. (بدایۃ المجتہد و نہایۃ المقتصد : کتاب الہبات، بیان ہل القبض شرط فی صحۃ العقد، ص:۳۶۳،۳۶۴، ج:۵، ط: دارالکتب العلمیہ، بیروت)

قبضہ کی حیثیت عندالاحناف رکن کی ہے، جیسے بیع میں قبضہ کی حیثیت ہے، شمس الدین سرخسی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں: وكـان الـقبـض في الهبة كالقبول في البيع من حيث ان الملك يثبت به. (مبسوط: کتاب الہبہ، ص:۵۷، ج:۶، ط: دارالفکر)

ڈاکٹر وہبہ زحیلی رقمطراز ہیں: ركـن الهبة عـنـد الحنفية هو الايجاب والقبول قيـاسًـا، لانهـا عـقـد كالبيع، وكذا القبض ركن كما في المبسوط لانه لابد منه لثبـوت الـمـلك بخلاف البيع، واستحسانا عند الكاساني .(الفقہ الاسلامی وادلتہ: الفصل السادس الہبہ، المبحث الثانی رکن الہبہ، ص:۶۷۹، ج:۴، ط: الہدی انٹرنیشنل دیوبند)

(جواب نمبر:۵) اگر موہوب لہ نابالغ ہے اور واہب خود اس کا گارجین ہے تو واہب کا موجودہ قبضہ ہی ہبہ کی تکمیل کے لئے کافی ہے، بعد میں بالغ ہونے کے بعد موہوب لہ کو ازسرنو قبضہ کی ضرورت نہیں ہے۔

فتاوی تاتارخانیہ میں ہے: وفـي المضمرات: وان كان الموهوب له من اهل الـقبـض فـحـق الـقبـض له، وان كان صغيرا اومجنونا، فحق القبض لوليه، وفي الـذخيـرة : ولو قال الاب : وهبت هذا الشيئ لابنى الصغير جازت الهبة من غير قبـول لان الاب يتولى هذا، وكل عقد يتولاه الواحد يكتفي فيه بالايجاب كبيع الاب مـالـه مـن ابنه الصغير. (الفتاوی التاتارخانیہ: کتاب الہبہ، الفصل السادس فی الہبہ من الصغیر، رقم المسئلہ: ۲۱۷۴۰، ص:۴۶۶، ۴۶۷، ج:۱۴، ط: مکتبۂ زکریا دیوبند)

ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے اس کی مزید وضاحت کی ہے، وہ لکھتے ہیں: قبـض الهبة عـنـد الحنفية نوعان: قبض بطريق الأصالة وقبض بطريق النيابة.

امـا الـقبـض بـطـريق الاصالة: فهو ان يقبض بنفسه لنفسه، وشرط جوازه

العقد فقط، فلا يجوز قبض الصبي غير المميز والمجنون، واما البلوغ فليس بشرط لصحة القبض استحساناً.

واما القبض بطريق النيابة؛ فالنيابة في القبض نوعان: نوع يرجع الى القابض ونوع يرجع الى القبض نفسه.

اما الاول: فهو القبض للصبي، وشرط جوازه وجود ولاية او علية اي كون الصبي في حِجر شخص اي في رعايته وتربيته عند عدم الولي، فلو وهب اجنبي للصغير شيئاً فيقبض عنه وليه على هذا الترتيب عند الحنفية: الاب ثم وصيه ثم الجد ثم وصيه، ومن غاب من هؤلاء غيبة منقطعة تنتقل الولاية الى الابعد كما في ولاية النكاح.

وبناء على ذلك لو وهب احد من هؤلاء الاولياء للصغير شيئا، والمال في أيديهم صحت الهبة، ويصيرون قابضين للصغير. (الفقہ الاسلامی وادلتہ:المبحث الثالث شروط الہبہ :فصل فی شروط الموہوب،ص:۶۹۴،۶۹۵،ج:۴)

خلاصۂ بحث

(۱)اس کی تفصیل (دلائل ومذاہب وغیرہ) سابق صفحات میں ذکر کی جا چکی ہے۔

(۲)مساوی ومختلف دونوں حصوں میں کوئی اہمیت وفرق نہ ہونا چاہئے۔

(۳)اس صورت میں بھی ہبہ درست نہ ہونا چاہئے۔

(۴)ہبہ میں قبضہ کی حیثیت رکن کی ہے، دلائل سابق صفحات میں مذکور ہے۔

(۵)واہب کا موجودہ قبضہ ہی ہبہ کی تکمیل کے لئے کافی ہوگا، بعد البلوغ ازسرنو قبضہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

❖❖❖

سوال نامہ:

کرایہ داری میں ڈپازٹ کی شرعی حیثیت

آج کل بڑے شہروں میں مکانات کی کرایہ داری میں بھاری مقدار میں پیشگی رقم ڈپازٹ کے عنوان سے لینے کا معمول بن چکا ہے، اب اس میں کئی شکلیں ہوتی ہے:

[الف] اگر ڈپازٹ کی رقم معمولی ہوتی ہے تو ماہانہ کرایہ کی رقم زیادہ ہوتی ہے اور جب کرایہ دار جائیداد خالی کرتا ہے تو مالک اسے ڈپازٹ کی رقم لوٹا دیتا ہے۔

[ب] اگر ڈپازٹ کی رقم بھاری مقدار میں ہو تو ماہانہ کرایہ کی رقم بہت معمولی ہوتی ہے اور بہر صورت جب بھی جائیداد خالی ہوتی ہے تو مالک ڈپازٹ کی پوری رقم واپس کرنے کا ضامن ہوتا ہے، اب سوال یہ ہے کہ:

(۱) اس طرح کا عقد شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

(۲) ڈپازٹ کی رقم کی کیا حیثیت ہے؟ آیا وہ قیمت ہے، رہن ہے یا امانت ہے؟

(۳) اس ڈپازٹ کی رقم کو مالک جائیداد کے لئے استعمال کرنا جائز ہے یا نہیں؟

(۴) اگر یہ معاملہ جائز نہ ہو تو کیا اس کو شرعی جواز کے دائرہ میں لانے کی کوئی اور شکل ہے؟

(۵) اس ڈپازٹ کی رقم کی زکوٰۃ کس پر واجب ہے؟ کرایہ دار پر یا مالک پر؟ یا کسی پر واجب نہیں؟

❖❖❖

ڈپازٹ کی شرعی حیثیت واحکام

از:۔ مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب)

دنیامیں ہر آدمی کے ساتھ کچھ ضروریات بھی وابستہ ہیں اوران ضروریات میں بعض لازمی ہوتی ہیں، جیسے نان ونفقہ ضروری ہے تو اس کے لئے طلب رزق کے لئے اس کو اگر تجارت کرنا ہے تو دوکانوں کی ضرورت ہے،اسی طرح رہنے کے لئے مکان کی ضرورت ہے اورآدمی کے پاس پیسے نہیں ہے یاپیسے ہے لیکن مناسب جگہ نہیں ہے، جہاں دوکان ومکان بنائے اوردوسرے کچھ لوگوں کے پاس مکان ودوکان زائدازضرورت ہے وہ اس کو کسی طرح کام میں نہیں لاتے ہیں تو اب ضرورت مند آدمی ایسے مکان ودوکان اجرت پرلے کر اپنی ضرورت پوری کرتا ہے؛لیکن اجرت پرلینے والا اس میں کچھ نقصان کردے یااس میں اورکوئی ضرورت پیش آجائے تو تلافی کے لئے کچھ رقم بطور ضمانت پیشگی لے لی جاتی ہے،ایسا اس لئے کرتے ہیں تاکہ کرایہ دار کے ضرر سے خود محفوظ رہ سکیں۔

اب اس میں اورترقی کی اس طور پرکہ جو آدمی کرایہ پردینے والا ہے،وہ تجارت اورکاروبار کرنا چاہتا ہے جس کے لئے کثیر رقم کی ضرورت ہے تو وہ اپنا مکان یادوکان کرایہ پر دیتا ہے اوراجرت بہت کم رکھتا ہے،جب کہ زرضمانت میں کثیر رقم متعین کرتا ہے؛تاکہ کاروبار میں کارآمد ہو تو اب سوال یہ ہے کہ یہ زرضمانت امانت ہے یارہن؟

ایک صورت تو یہ ہے کہ صلب عقد اجارہ ہی جانبین میں یہ بات طے ہوجائے کہ اتنی رقم ہم آپ سے بطورضمانت لیتے ہیں،تاکہ مستقبل میں ہماری ملکیت میں کوئی نقصان ہوتو اس کی تلافی کی جائے،اورکبھی صلب عقد میں کوئی تذکرہ نہیں ہوتا تو اس وقت عرف دیکھا جائے

گا، اگر عرف میں لوگ یہ رقم اپنے ذاتی استعمال میں لے آتے ہیں تو اسے قرض ہی قرار دیا جائے۔

جیسے حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم فرماتے ہیں: ڈپازٹ کی رقم اس غرض کے لئے ہوتی ہے کہ جب کرایہ دار مکان خالی کردے تو اگر اس نے مکان میں کوئی نقصان کر دیا ہو تو اس کا ضمان اس سے لیا جاسکے، یہ ضمان فی الحال واجب نہیں ہوتا، محض محتمل ہوتا ہے، لہذا اس ڈپازٹ کو رہن نہیں کہہ سکتے، یہ قرض ہی ہے اور مشروط بحکم العرف ہے۔ (فتاوی عثمانی: کتاب الرہن، ص: ۴۲۰، ۴۲۱، ج: ۳، ط: کتب خانہ نعیمیہ دیوبند)

حضرت مولانا محمد یوسف صاحب لدھیانوی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے اس کی وضاحت کی ہے، ذیل میں اسی سوال و جواب کو نقل کیا جاتا ہے:

سوال: مالک مکان کا کرایہ دار سے ایڈوانس رقم لینا امانت ہے یا قرضہ؟

جواب: ہے تو امانت، لیکن اگر کرایہ دار کی طرف سے استعمال کی اجازت ہو (جیسا کہ عرف یہی ہے) تو یہ قرضہ شمار ہوگا۔ (آپ کے مسائل اور ان کا حل: باب: مکان، دوکان اور دوسری چیزیں کرایہ پر دینا، ص: ۱۶۷، ج: ۷، ط: کتب خانہ نعیمیہ دیوبند)

چوں کہ عرف عام اب یہی چلا آرہا ہے کہ زرضمانت کو کاروبار یا ضرورت میں استعمال کیا جائے اور عرف بھی حجت ہے، جیسا کہ قاعدہ فقہیہ ہے: الثابت بالعرف کالثابت بالنص. (قواعد الفقہ: قاعدہ نمبر: ۱۰۱، ص: ۷۴، ط: اشرفی بک ڈپو دیوبند)

لیکن عرف کے معتبر اور قابل عمل ہونے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ کسی نص کے معارض و مخالف نہ ہو، ورنہ اس پر عمل نہ ہوگا، اور چوں کہ مذکور فی السوال عقد اجارہ میں اجارہ پر دینے والا زرضمانت بطور قرض لیتا ہے اور مکان، دوکان وغیرہ بہت ہی کم کرایہ پر دیتا ہے، جو اس علاقہ میں مروج کرایہ سے بہت کم ہے یا زرضمانت کے تناسب سے کم ہے، تو یہ قرض پر

منفعت حاصل کرنا ہوا جو سود یا شبہِ سود ہے، جس سے ہمیں منع کیا گیا ہے۔

جیسے اسی قاعدۂ فقہیہ کی وضاحت کرتے ہوئے عبدالعزیز محمد عزّ ام لکھتے ہیں: هــــذه القـاعـدة وما ورد في معناها تبين ان العرف دليل يثبت به الحكم كالنص حيث لايـوجـد نـص فيـكـون ما ثبت بالعرف كانه منصوص في العقد، والعرف يقوم مقام الشرط في المعاملات.

من تطبيقات هذه القاعدة بالاضافة الى الفرع الذي سبق ذكره في قاعدة "الـمعروف عرفا كالمشروط شرطا" ان الانتفاع بالاعيان الموجرة والمستعارة اذا لم يبين في العقد فان العرف يبين كيفية الانتفاع بها ويكون الانتفاع بحسب الـعرف والعادة الجارية بين الناس ما لم يوجد شرط يخالف ذلك. (القواعد الفقهیہ: رقم القاعدة:۸،ص:۱۹٦، ط: دارالحدیث القاہرہ)

اور ابھی اوپر ذکر کیا جا چکا ہے کہ مکان یا دوکان مروج اجرت سے کم کرایہ پر دیئے جاتے ہیں تو یہ اضافہ علی القرض ہے جو سود یا مثل سود ہے، جس سے منع کیا گیا ہے۔

سنن بیہقی میں ہے: عـن ابـن سيـرين عن عبد الله يعني ابن مسعود انه سئل عـن رجل استقرض من رجل دراهم، ثم ان المستقرض افقر المقرض ظهر دابته، فـقـال عبـد الـلّـه: مـا اصاب من ظهر دابته فهو ربا، قال ابو عبيد: يذهب الي انه قرض جر نفعة.قال الشيخ احمد: هذا منقطع.

ایک اور موقوف روایت ذکر کی ہے:عـن ابـي مـرزوق التـجيبـي عن فضالة بن عبيـد صاحب النبي صلي الله عليه وسلم انه قال : كل قرض جر منفعة فهو وجه من وجوه الربا. (السنن الکبری: کتاب البیوع، باب کل قرض جر منفعۃ فھو ربا،ص:۳۵۰،ج:۵،ط: دارالفکر)

مذکور تفصیل کی روشنی میں کرایہ میں کی جانے والی کمی قرض پر فائدہ اٹھانا سمجھا جائے گا،

اس لئے عرف میں جو معمولی کرایہ وڈپازٹ رائج ہو وہ ہی متعین کیا جائے ،زرکی ضرورت ہوتو عقد اجارہ کی تکمیل کی کچھ مدت بعد کرایہ دار سے کچھ رقم بطور قرض مانگے ،اس معاملہ اور عقد کا اجارہ سے کوئی تعلق نہ ہو، نیز اس میں کرایہ دار پر دباؤ نہ ڈالا جائے۔

اور اگر پہلی صورت یعنی کرایہ زیادہ،ڈپازٹ کم ہوتو اس ڈپازٹ کو رہن شمار کیا جائے ؛تاکہ مستقبل میں ہونے والے نقصانات سے حفاظت ہو اس صورت میں مالک مکان کے لئے یہ رقم استعمال کرنا جائز نہ ہوگا؛ کیوں کہ یہ انتفاع بالرہن ہو رہا ہے۔

شامی میں ہے:قال المصنف: وعليه يحمل ما عن محمد بن اسلم من انه لا يحل للمرتهن ذلك ولو بالاذن لانه رباً. قلت: وتعليله يفيد انها تحريمة فتأمله. (کتاب الرھن،فصل فی مسائل المتفرقہ،ص:۵۲۲،۵۲۳،ج:۶،ط:دارالفکر)

اور ان دونوں صورتوں میں ڈپازٹ کی رقم پر زکوۃ کا کیا حکم ہے؟ تو بندہ کی رائے دونوں صورتوں میں (جب کہ ڈپازٹ مالک مکان استعمال میں نہ لاتا ہو) یہ ہے کہ اس کی زکوۃ کرایہ دار پر تو کسی طرح لازم نہ ہوگی اور مالک مکان پر وجوب کے سلسلہ میں علماء کا اختلاف ہے؛لیکن بندہ کی رائے میں اس پر بھی واجب نہ ہونی چاہئے کہ وہ اپنے استعمال میں نہیں لاتا ہے۔

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے فقہی فیصلوں میں ڈپازٹ پر وجوب وعدم وجوب زکوۃ کے بارے میں یہ فیصلہ تحریر کیا ہے: کرایہ دار کی طرف سے مالک مکان ودوکان وغیرہ کو پیشگی دی گئی ضمانت کی رقم (Security Deposit) پر زکوۃ کرایہ دار کے ذمہ نہ ہوگی۔

شرکاء سمینار میں سے کچھ لوگوں کی رائے یہ ہے کہ اس مال کی زکوۃ مالک مکان پر ہوگی اور دوسری رائے یہ ہے کہ اس مال کی زکوۃ کسی پر لازم نہ ہوگی ۔(نئے مسائل اور علماء ہند کے فقہی فیصلے:ص:۵۱،ط:ایفا پبلیشنز)

اور اگر مالک مکان اس ڈپازٹ کو تجارت وغیرہ میں استعمال کرتا ہے تو اس پر زکوۃ واجب کردی جائے کہ یہ ایسر علی الاغنیاء اور انفع للفقراء ہے، اگر اس پر زکوۃ واجب نہ کی جائے تو اس کے مال میں نمو تو ہو رہا ہے، وہ اس رقم سے معاشی فائدہ حاصل کررہا ہے اور فقراء کو نقصان ہو رہا ہے، اس لئے اس صورت میں زکوۃ واجب ہونی چاہئے۔

چوں کہ ڈپازٹ اور ضمانت کے طور پر دی گئی رقم کا مسئلہ قابلِ غور ہے، بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس کی زکوۃ کسی پر واجب نہ ہونی چاہئے، نہ مالک مکان پر نہ کرایہ دار پر، اس لئے کہ یہ ایک طرح کا رہن ہے اور رہن کی زکوۃ دونوں میں سے کسی پر واجب نہیں ہوتی ہے، لیکن زرِ ضمانت کی حیثیت رہن سے مختلف ہے، رہن کے طور پر جو سامان رکھا جاتا ہے، وہ خود اس مال سے استفادہ نہیں کرسکتا، لیکن زیر بحث صورتوں میں مالک مکان اس رقم سے معاشی نفع اٹھاتا ہے، اب اگر فقراء کو ان کے حق سے محروم رکھا جائے تو ظاہر ہے کہ یہ قرین انصاف نہ ہوگا، اس لئے مالک مکان پر اس کی زکوۃ واجب ہونی چاہئے، اس سلسلہ میں فقہاء کے یہاں ایک نظیر بھی ملتی ہے کہ ''بیع وفا'' کو رہن کے حکم میں مانا گیا ہے اور جو قیمت بیچنے والے کے ہاتھ آتی ہے اکثر مشائخ کے یہاں اسی پر اس کی زکوۃ بھی واجب ہوتی ہے، جب کہ بعض مشائخ نے خریدار پر زکوۃ واجب قرار دی ہے۔

پس ''بیع وفا'' کو باوجود رہن تسلیم کرنے کے فقہاء نے زکوۃ سے مستثنیٰ نہیں کیا ہے، کیوں کہ اس میں ادا کی جانے والی قیمت سے استفادہ کیا جاتا ہے اور صاحب معاملہ کو اس سے نفع پہنچتا ہے، یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا۔

خلاصۂ بحث

(الف) والی صورت بلاقباحت جائز ہے۔

(باء) والی صورت میں من جر قرضہ نفعا والی صورت لازم آرہی ہے، لہذا اس

صورت میں پہلے عرف کے مطابق صرف عقد اجارہ کیا جائے، بعدہ علیحدہ طور پر جانبین کی رضامندی سے قرض کا عقد کیا جائے۔

(۲) اگر صلب عقد میں جانبین کے درمیان یہ بات ہوتی ہو کہ یہ رقم بطور ضمانت لے رہے ہیں تو رہن ہے اور اگر صلب عقد میں یہ بات نہ ہوئی؛ بلکہ یہ کہا کہ یہ رقم میں تجارت میں استعمال کروں گا یا تذکرہ تو نہ ہوا؛ لیکن عرف یہی ہے تو پھر اس کو قرض شمار کیا جائے۔

(۳) اگر رہن ہے تو استعمال ناجائز ہے اور قرض ہے تو اس کا حکم (باء) میں مذکور ہے۔

(۴) (باء) میں مذکور ہے۔

(۵) اگر ڈپازٹ کی رقم مالک مکان استعمال میں نہ لاتا ہو تو اس کی زکوۃ کسی پر واجب نہ ہوگی اور اگر مالک مکان تجارت وغیرہ میں استعمال میں لاتا ہے تو اس کی زکوۃ مالک مکان پر لازم کی جائے۔

❖❖❖

سوال نامہ:۴۷

بیع وفاء

ضرورت ایجاد کی ماں کہلاتی ہے، ضرورت کی وجہ سے اشیاء وجود میں آتی ہیں اور مسائل بھی پیدا ہوتے ہیں اور پیدا کیے جاتے ہیں، لوگ حالات کا شکار ہوتے ہیں تو ان حالات سے نمٹنے کے لئے طرح طرح کی شکلیں تجویز کرتے ہیں تاکہ اپنی ضرورتوں کو پورا کرسکیں جس میں بسا اوقات اس سے صرف نظر ہوتا ہے کہ شرعی حکم کیا ہے اور کبھی اس کی رعایت بھی پیش نظر ہوتی ہے تو واضح طور پر ممنوع ومنکر سے بچنا مقصود ہوتا ہے۔

خرید وفروخت کے باب میں ''بیع وفاء'' بھی ضرورت وحالات کے تحت اختیار کی جانے والی ایک شکل ہے جس کو کھلے طور پر سودی معاملات سے بچنے اور اپنی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لئے اختیار کیا گیا اور زمان ومکان کے فرق کے اعتبار سے اس میں وسعت وکثرت اور تنوع بہت پایا جاتا رہا اور پایا جاتا ہے، ہندوستان کے بعض خطوں میں اس کا کافی رواج پایا جاتا ہے، اسی لئے مجمع الفقہ الاسلامی (الہند) نے اپنے آئندہ سیمنار کے موضوعات میں اس کو بحث میں شامل کیا ہے تاکہ اس بابت تحقیق ومذاکرہ کے بعد امت کی رہنمائی کے لئے کوئی مناسب راہ تجویز کی جاسکے۔

بیع وفاء کی بنیادی شکل یہ ہے کہ ایک آدمی ضرورتمند ہوتا ہے، غیر سودی قرض ملتا نہیں اور سودی قرض لینا نہیں چاہتا تو وہ اپنے کسی سامان (زمین وجائیداد وغیرہ) کا سودا یوں کرتا ہے کہ تم اتنی قیمت میں اس کو لے اور اتنی مدت کے بعد یا جب بھی میں اس قیمت کو واپس کرنے کے حال میں ہوں تو یہ سامان تم مجھ کو اسی قیمت پر دے دینا کسی دوسرے کو مت بیچنا۔

معاملہ یہ ہے کہ خرید وفروخت سے بیچی جانے والے شیئ بیچنے والے کی ملکیت سے نکل جاتی ہے اور خریدنے والا اس کا مکمل مالک بن جاتا ہے اور خرید کردہ شیئ میں اس کو پورا اختیار ہوتا ہے کہ کچھ بھی کرے بیچے، ہبہ کرے، کرایہ پر دے وغیرہ اور فروخت کردہ شیئ سے سابق مالک وفروخت کنندہ کا کوئی واسطہ نہیں رہ جاتا، بیع وفاء کا معاملہ اس سلسلہ میں اس سے مختلف ہے، تو اس بیع کی شرعی حیثیت اور اس کا حکم کیا ہے؟

(۱) یہ معاملہ جو بیع کے عنوان سے خاص قید وبند کے ساتھ ہوتا ہے شرعا منعقد اور درست ہے یا نہیں، اگر شرعا منعقد اور درست ہے تو حکماً یہ بیع ہے یا نہیں؟

[الف] بیع قرار دینے پر یہ شرط کہ بعد میں کسی دوسرے سے نہ بیچا جائے فروخت کنندہ ہی سے بیچا جائے اس کا کیا حکم ہوگا؟

[ب] مالک اول کو بیچنے میں سابق ادا کردہ قیمت ہی لازم ہوگی یا اس سے زائد کا بھی مطالبہ کیا جاسکتا ہے؟

[ج] خریدار جب تک اس کو اپنے پاس رکھے تو اس سے فائدہ اٹھانے کا کیا حکم ہوگا؟

[د] خریدار اگر کسی دوسرے سے بیچ دے تو اس بیع کا کیا حکم ہوگا اور اگر مزید قیمت لے تو اس کی کیا حیثیت ہوگی؟

(۲) اگر اس کو رہن قرار دی جائے تو:

[الف] جب تک بیچنے والا اس کو واپس نہ لے اس وقت تک خریدار کے لئے اس سے فائدہ اٹھانے کی کیا حیثیت ہوگی؟

[ب] اگر خریدار اس طریقہ پر خریدے کہ مکان یا زمین کا کرایہ ادا کرے لیکن وہ اس کے مروجہ کرایہ سے بہت ہی کم ہو تو کیا یہ صورت جائز ہوگی؟

[ج] اس عرصہ میں خریدار اس شیئ سے کسی طرح کا فائدہ (کاشت کا یا اجارہ داری

وغیرہ) حاصل کرسکتا ہے یا نہیں؟

[د] خریدار اس کو بیچنے کا حق رکھتا ہے یا نہیں اور بیچے تو کس حد تک قیمت لے سکتا ہے؟

(۳) آج کل بڑے شہروں میں کثرت رقمِ ضمانت اور اسی نسبت سے کم کرایہ پر معاملہ طے کیا جاتا ہے، مثلاً ایک دکان یا مکان پر دس لاکھ روپئے رقم ضمانت حاصل کی جاتی ہے، تو اس کا مروجہ کرایہ دس ہزار روپئے ماہانہ ہونا چاہئے لیکن مالک پانچ سو یا ایک ہزار روپئے کرایا لینے پر آمادہ ہوجاتا ہے؛ کیونکہ اسے کاروبار یا کسی ضرورت کے لئے زرضمانت کے نام پر بڑی رقم حاصل ہوجاتی ہے، تو اب سوال یہ ہے کہ زرضمانت کی حیثیت قرض کی ہوگی یا امانت ورہن کی، اور اس کی وجہ سے کرایہ میں کی جانے والی کمی جائز ہوگی یا اسے قرض پر فائدہ اٹھانا سمجھا جائے گا؟

❖❖❖

بیع الوفاء اور شرعی نقطۂ نظر

از:۔ مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب)

اللہ تعالیٰ نے دنیا کا تمام کاروبار باہمی احتیاج اور ضرورت پر قائم رکھا ہے، غریب مالدار کا محتاج ہے اور مالدار غریب کا ضرورت مند ہے اور اسی طرح آپسی ضرورت میں باہمی تعاون سے لوگوں کی ضروریات تکمیل پذیر ہوتی ہے، اسی تعاون کی ایک چیز خرید وفروخت اور بیع وشراء ہے، اس میں ضرورت مند کو اپنی ضرورت کی چیز مل جاتی ہے اور دوسرے آدمی کو پیسے مل جاتے ہیں، تا کہ اس کی دیگر ضروریات پوری ہو۔

لیکن اسلام ایسا عادلانہ سماوی دین ہے، جو انسانی زندگی کا ہمہ جہتی ترقی کا ضامن ہے، چوں کہ اللہ تعالیٰ تمام ضرورت اور حاجات انسانی سے بخوبی واقف ہے، اس لئے شریعت اسلامیہ نے تمام اصول وجزئیات کا بخوبی احاطہ کیا؛ تا کہ اس کی رہنمائی میں انسانی ضرورتوں کی تکمیل ہو اور اسی راہ مستقیم میں ترقی کرے اور آگے بڑھے۔

شریعت مطہرہ نے انسانی مفادات، مصالح اور ضرورتوں کو مدنظر رکھتے ہوئے بیع وشراء کے بھی واضح اصول مقرر کئے، اگر ان اصول کے مطابق ہے تو اسے جائز قرار دیا، بصورت دیگر فاسد یا باطل قرار دیا، انہی بیع وشراء کی ایک قسم ''بیع الوفا'' ہے، اس کی تفصیل ذکر کرنے سے قبل اس کی تعریف اور اس کے مختلف نام ذکر کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے، اس لئے اولاً اس کو ذکر کر دیا جاتا ہے۔

بیع الوفاء کے مختلف نام اور تعریف:

علامہ فرید الدین دہلوی نے فتاوی النسفی کے حوالہ سے ذکر کیا ہے کہ اہل سمرقند اسے

بیع الوفاء کہتے ہیں۔وفي فتاوي النسفي: ان البيع الذي تعارفه اهل سمرقند وسموه ببيع الوفاء.... (فتاوی تاتارخانیہ: کتاب البیوع،فصل: بیع الوفاء،ص:۴۰۵،رقم المسئلۃ ۱۳۷۲۸،ط: مکتبہ زکریا دیوبند)

درمختار میں مذکور ہے: مصر میں اس کو''بیع الامانت''بولتے ہیں،اور بحرالرائق میں زیلعی کے حوالے سے لکھا ہے کہ قاہرہ میں اسے''بیع الامانۃ'' کہتے ہیں،ویسمی بمصر بيع الامانة.(درمختار: کتاب البیوع،ص:۲۷۶،ج:۵،ط:دارالفکر) ثم اعلم ان بالقاهرة بيعا يسمى بيع الامانة كما ذكره الزيلعي. (البحرالرائق: کتاب البیوع،باب خیارالشرط،ص:۷،ج:۶،ط:سعید کمپنی کراچی)

نیز شامی میں بعض شافعیہ کے حوالے سے اور بحرالرائق میں ملتقط کے حوالہ سے اس کو"رهن المعاد" لکھا ہے، ويسمى ايضا الرهن المعاد كما فى الملتقط . (بحرالرائق:۶/۷)اور شام میں اس کو''بیع الاطاعت'' کہتے ہیں، وبالشام بيع الاطاعة. (درمختار:۵/۲۷۶)اور بعض لوگ اس کو''بیع طاعت''بولتے ہیں۔(درمختار:۵/۲۷۶)

نیز اس کو''بیع جائز''اور''بیع المعاملہ'' سے بھی یاد کرتے ہیں، وبعض الفقهاء يسميه البيع الجائز.....وبعضهم يسميه بيع المعاملة. (ردالمختار:مطلب فی بیع الوفاء:۵/۲۷۶) تاتارخانیہ میں عتابیہ کے حوالہ سے لکھا ہے:بيع الوفاء وبيع المعاملة واحد.اور اس کو بیع المعاملہ نام دے دیا۔چوں کہ یہ بیع کی ایسی قسم ہے جس میں کچھ شرطیں بیع کی اور بعضے رہن کی پائی جاتی ہیں، دیگر بیوعات کی طرح مکمل بیع کی شرطیں موجود نہیں ہے،اس لئے اس کے نام بھی فقہاء نے الگ الگ رکھ دیئے۔

اس بیع کی دو صورتیں ہوتی ہیں،ایک تو یہ کہ بائع کے ذمہ مشتری کا قرض تھا اس لئے بائع نے قرض کے عوض اپنی مملوک چیز مشتری کے ہاتھوں فروخت کی اور بوقت فروختگی یہ شرط

بھی لگادی کہ جب میں تمہارا دین ادا کردوں تو تم میری چیز میرے حوالہ کردوگے جیسا کہ تاتارخانیہ میں ظہیریہ کے حوالے سے مصرح ہے:

وفی الظهيرية: بيع الوفاء ان يقول البائع للمشترى: بعت هذا بما لك عليّ علي انى متى قضيت الدين فهو لي. (کتاب البیوع،فصل في بیع الوفاء،رقم المسئلة:۱۳۷۲۸،ص:۴۰۵، ج:۹،ط:مکتبہ زکریا دیوبند)

علامہ شامی نے مذکور تعریف کے بعد ایک اور تعریف جواہر الفتاوی کے حوالہ سے ذکر کی ہے کہ جب مشتری بائع کو ثمن واپس لوٹادے تو مشتری وہ مبیع بائع کے حوالے کردے گا۔

وفي حاشية الفصولين عن جواهر الفتاوي: هو ان يقول: بعت منك علي ان تبيعه مني متى جئت بالثمن. (ردالمحتار:مطلب فی بیع الوفاء،ص:۲۷۶،ج:۵،ط:دارالفکر)

ابن نجیم نے بحرالرائق میں دونوں تعریف ذکر کی ہیں، اسی طرح فتاوی عالمگیری نے بھی دونوں تعریف نقل کی ہے۔

تمام تعریفات کا خلاصہ یہ ہے کہ بوقت عقد ہی یہ شرط ذکر کردی جائے کہ ادائیگی ثمن کے وقت مبیع واپس کردی جائے گی، چاہے وہ ثمن عقد سے پہلے ہی قرض کی صورت میں بائع پر لازم تھا یا عقد کے وقت مشتری نے بائع کے حوالہ کیا۔

بیع الوفاء کا حکم:

چوں کہ بائع کو ضرورت ہے اور قرض بلاسود کوئی دیتا نہیں ہے اور مع سود وہ لینا چاہتا نہیں ہے، اس لئے وہ اس طرح عقد کرتا ہے تاکہ اس کی ضرورت پوری ہوجائے اور مشتری بائع کی چیز اپنے قبضہ میں ملکیت کے ساتھ لے رہا ہے، تاکہ اس نے جودَین دیا ہے وہ ضائع نہ ہو، چوں کہ یہ بیع کی بھی شرائط کا حامل عقد ہے تو دوسری طرف رہن کی صورت بھی موجود ہے، اس لئے اس عقد کے حکم اور اس کو بیع یا رہن قرار دینے میں فقہاء کے درمیان خاصا

اختلاف ہے اوران تمام اقوال کو بزازیہ نے یکجا ذکر کئے ہیں، انہیں کے حوالے سے صاحب بحرالرائق نے بھی نقل کئے ہیں، وہ اقوال ثمانیہ اجمالاً درج ذیل ہے:

(۱) یہ درحقیقت رہن ہے۔

(۲) یہ بیع صحیح ہے۔

(۳) اس میں تفصیل ہے: کچھ صورتیں جائز ہیں اور بعضے ناجائز۔

(۴) یہ بیع فاسد ہے۔

(۵) بعض صورتیں رہن کی ہیں اور بعض میں یہ بیع ہے۔

(۶) مشتری کے حق میں بیع صحیح ہے اور بائع کے حق میں رہن ہے یعنی بیع اور رہن سے مرکب ہے۔

(۷) یہ عقد غیر صحیح ہے۔

(۸) یہ عقد تین چیزوں سے مرکب ہے، بیع فاسد، بیع صحیح اور رہن۔

مذکور اقوال ثمانیہ کے قائلین:

اجمالاً اقوال ثمانیہ کے ذکر کرنے کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان اقوال کے قائلین اور ان کی تفصیل بھی ذکر کردی جائے، چنانچہ:

(۱) پہلا قول یہ ہے کہ یہ فی الحقیقت رہن ہے، اس لئے اس عقد میں یہ احکام ثابت ہوں گے: مشتری مبیع کا مالک نہ ہوگا، بلااذن بائع مبیع سے مشتری کوئی انتفاع نہیں کرے گا، اس کی پیداوار یا منافع کو استعمال کر لینے یا درخت کو تلف کرنے کی صورت میں وہ ضامن ہوگا، مبیع کی ہلاکت کی صورت میں بائع کے ذمہ سے قرض ساقط ہوجائے گا اور اگر مبیع کی قیمت قرض سے زائد ہے تو مشتری زیادتی کا ضامن نہ ہوگا اور قرض کی وصول یابی کے وقت مبیع بائع کے حوالہ کردی جائے گی۔ اس کے قائل صاحب منظومہ ہے۔

فـقـد اختـلفوا فيه علي ثمانية اقوال مذكورة في البزازية؛ الاول ما اختاره صـاحـب الـمـنـظومة انه رهن حقيقة، فلا يملكه المشتري، ولاينتفع به الا باذن البـائـع، ويـضـمن ما اكل من نزله وما اتلف من الشجرة، ويسقط الدين بهلاكه، ولا يـضـمـن مـا زاد كـالامـانة، ويستـرد عـند قضاء الدين. (البحرالرائق:باب خیارالشرط، ص:۷، ج:٦، ط:ایچ ایم سعید کمپنی، کراچی)

شامی میں امام ابوالحسن ماتریدی اور امام ابوشجاع کو بھی اسی کا قائل بتلایا گیا ہے، علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں: امام ابوشجاع نے امام ماتریدی سے عرض کیا کہ اس بیع کا چلن لوگوں کے درمیان بہت زیادہ ہوگیا ہے، حالانکہ اس میں بہت سے مفاسد ہیں اور آپ کا فتوی یہ ہے کہ یہ صورت رہن کی ہے اور میرا رجحان بھی یہی ہے، اس لئے مناسب ہے کہ ہم سب ائمہ کو جمع کریں، پھر اسی (رہن) پر متفق الرائے ہوکر لوگوں کے درمیان ظاہر کردیں، تو امام ماتریدی نے جواب دیا: آج کل ہمارا فتوی قابل اعتبار ہے اور یہی فتوی لوگوں میں ظاہر ہوچکا ہے، اس لئے جو بھی ہم سے اختلاف رائے رکھتا ہو؛ وہ کھل کر اپنی دلیل پیش کرے۔

اور جامع الفصولین میں بھی یہی قول اختیار کیا گیا ہے اور خیریہ میں مرقوم ہے کہ اکثر حضرات اس کے قائل ہیں۔

قـال فـی الخیریة: والذی علیه اكثر انه رهن لا يفترق عن الرهن فی حكم من الاحكام. قال السيد الامام: قلت للامام الحسن الماتريدي: قد فشا هذا البيع بين الناس، وفيه مفسدة عظيمة، وفتواك انه رهن، وانا ايضا على ذلك، فالصواب ان نـجـمـع الائـمة ونتـفق علي هذا ونظهره بين الناس، فقال: المعتبر اليوم فتوانا وقد ظهر ذلك بين الناس فمن خالفنا فليبرز نفسه وليقم دليله.

قلت: وبه صدر في جامع الفصولين، فقال رامزا لفتاوى النسفي: البيع الذي تعارفه اهل زماننا احتيالا للربا سموه بيع الوفاء، هو رهن في الحقيقة... (رد المحتار، مطلب في البيع، ص:۲۷۶، ج:۵)

فرید الدین دہلوی تاتارخانیہ میں رقم طراز ہیں: اہل سمرقند ربا سے بچنے کے لئے جو عقد کرتے ہیں اس کو بیع وفاء کہتے ہیں، وہ حقیقت میں رہن ہے اور مشتری کے قبضہ میں مبیع کو اسی طرح سمجھا جائے جیسے مرتہن کے قبضہ میں رہن۔ اور سمرقند میں امام ابوشجاع کا فتوی اسی کے مطابق ہے، بخاری میں قاضی ابوعلی سغدی نے بھی اسی کے مطابق فتوی دیا ہے۔ اور بھی بہت سے ائمہ اس کے قائل ہیں۔

وفي فتاوي النسفي: ان البيع الذي تعارفه اهل سمرقند وسموه ببيع الوفاء تحرزا عن الربا، في الحقيقة رهن، والمبيع في يد المشتري كالرهن فی يد المرتهن.....وعليه فتوى السيد الامام ابی شجاع بسمرقند وفتوى القاضي الامام ابي علي السغدي ببخاري، وكثير من الائمة علي هذا. (الفتاوی التاتارخانیۃ: کتاب البیوع، فصل فی بیع الوفاء، رقم المسئلہ: ۱۳۷۲۸، ص:۴۰۵، ط: مکتبہ زکریا دیوبند)

"المجلة" میں بھی اس عقد کے تذکرہ کے ضمن میں جو دفعات ذکر کی ہیں اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ عقد رہن ہے، جیسے: كما ان للبائع وفاء له ان يرد الثمن ويأخذ المبيع كذلك للمشتري ان يرد المبيع ويسترد الثمن. (المجلۃ: الفصل السادس فی حق بیع الوفاء، مادہ نمبر ۳۹۶ ومابعدھا، ص:۹۲، ط: کارخانہ تجارت کتب کراچی)

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ یہ بیع صحیح ہے، بر بنائے عرف مشائخ زمان اس پر متفق اللسان ہیں، اس قول کے قائلین نے اس کو بیع صحیح قرار دیتے ہوئے کچھ احکام بھی ذکر کئے ہیں؛ جیسے: بائع کو تعمیر اور اداء خراج برضاء کرنا ہے؛ اس پر جبر نہیں ہے، مشتری کو ترک وفاء اور

بیع کو حتمی و بات قرار دینے پر مجبور نہ کیا جائے گا،مشتری کو ثمن کے مطالبہ کا حق نہ ملے گا،اگر مبیع مکان کی صورت میں ہے اور وہ منہدم ہو جائے تو بائع کو ثمن لوٹانے کے لئے مجبور نہیں کیا جائے گا،اگر مبیع عین کی صورت میں ہواور وہ ہلاک ہو جائے تو عقد تام ہو جائے گا اور دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے پر کوئی اختیار نہ ملے گا۔

الثانی: انه بیع صحیح باتفاق مشائخ الزمان للعرف، ومایفعله البائع من التعمیر واداء الخراج فهو بطریق الرضاء لا الجبر، کما لا یجبر علی ترك الوفاء وجعله باتا، وللمشتری المطالبة بالثمن فان انهدمت الدار لایجبر البائع علی رد الثمن، وکذا اذا کان المبیع عینا هلك فانه یتم الامر ولا سبیل لاحدهما علی الآخر. (البحرالرائق)

علامہ زیلعی رحمۃ اللہ علیہ کے ذکر کے مطابق فتوی اسی پر ہے، یہ بیع جائز ہے،بعض احکام میں یہ مفید ہے جیسے مشتری کا مبیع سے نفع حاصل کرنا اور بعض احکام میں غیر مفید،جیسے دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنا۔

انہوں نے کنز کی شرح میں اس قول کی بابت لکھا ہے کہ مشائخ سمرقند میں سے امام نجم الدین نسفی جیسے بعض حضرات نے اس کو بیع جائز اور بعض احکام کے لئے مفید مانا ہے،امام نسفی فرماتے ہیں کہ اس زمانہ میں ہمارے مشائخ نے اسے بیع جائز اور مفیدِ بعض احکام قرار دیا ہے،اس لئے کہ اس میں لوگوں کا تعامل اور حاجت ہے اور تعامل اور حاجت کے وقت بعض قواعد ترک کر دیئے جاتے ہیں اور صاحب نہایہ کے بقول اسی پر فتوی ہے۔

وذکر الزیلعی ان الفتوی علی انه بیع جائز مفید لبعض احکامه من حل الانتفاع به الا انه لا یملك بیعه للغیر. (البحرالرائق)

ومن مشائخ سمرقند من جعله بیعا جائزا مفیدا بعض احکامه، منهم:

الامام نجم الدين النسفي؛ فقال: اتفق مشائخنا في هذا الزمان فجعلوه بيعا جائزا مفيدا بعض احكامه وهو انتفاع به دون البعض وهو البيع لحاجة الناس اليه ولتعاملهم فيه، والقواعد قد تترك بالتعامل وجوز الاستصناع لذلك. وقال صاحب النهاية: وعليه الفتوى. (تبیین الحقائق: کتاب الاکراہ،ص:۱۸۳،۱۸۴، ج:۵، ط: مکتبہ امدادیہ ملتان)

صاحب بزازیہ قول ثانی کے قائلین کی دلیل ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: بائع اور مشتری نے لفظ بیع کا تلفظ کیا ہے، اگر چہ دل میں نیت رہن کی ہے، اور قاعدے کی بات یہ ہے کہ الفاظ سے صرف نظر کر کے محض نیت کا اعتبار نہ کیا جائے، جیسے ایک آدمی کسی عورت سے نکاح کرے اور بوقت عقد قلبی نیت یہ ہے کہ ایک سال گذرنے پر طلاق دے دوں گا تو اس قلبی نیت کا اعتبار کرتے ہوئے اس کو متعہ کرنے والا نہیں سمجھا جاتا، بلکہ الفاظ کا اعتبار کرتے ہوئے دونوں کو زن وشوشمار کرتے ہیں۔

اتفق مشائخ الزمان على صحة هذا البيع لانهما تلفظا بلفظ البيع، ولا عبرة بمجرد النية بلا لفظ، فان من تزوج امرأة بنية ان يطلقها اذا مضي سنة، لا يكون متعة..........ولا عبرة له بلا لفظ فاللفظ للبيع لا للرهن. (بزازیہ علی ہامش الہندیہ: کتاب البیوع، نوع فیما یتصل بالبیع الفاسد،ص:۴۰۵، ج:۴، ط: داراحیاء التراث العربی، بیروت)

صاحب عنایہ نے بھی صاحب ہدایہ کا رجحان اسی قول کی طرف بتلایا ہے؛ چنانچہ وہ لکھتے ہیں: واختاره المصنف رحمه الله تعالى واشاره اليه بقوله البيع الجائز المعتاد. (العنایہ علی ہامش فتح القدیر: کتاب الاکراہ،ص:۱۶۹، ج:۸، ط: المکتبۃ الرشیدیہ کوئٹہ)

علامہ شامی لکھتے ہیں: وفی النهر: والعمل في ديارنا علي ما رجحه الزيلعي.
(ردالمحتار: مطلب فی بیع الوفاء،ص:۲۷۷، ج:۵)

(۳) تیسرے قول میں تفصیل ہے؛ بعض صورتوں میں جائز اور بعض صورتوں میں فاسد۔اس کی تفصیل یہ ہے:

اگر یہ عقد بائع ومشتری کے درمیان لفظ بیع سے واقع ہوا ہےتو یہ رہن نہیں ہے، اب عقد کی کچھ اورصورتیں ہوئی ہوگی: یا تو بائع ومشتری نے دوران عقد فسخ کی شرط ذکر کی ہوگی، یاان دونوں نے لفظ بیع کا تلفظ تو کیا لیکن شرط وفاء بھی کی، یاان دونوں نے لفظ بیع ہی کا تلفظ کیا اور بزازیہ کی صراحت کے بموجب بیع سے مراد بیع جائز ہے، یعنی''بیع جائز'' کا تلفظ کیا ہےاوران دونوں کے نزدیک اس سے مراد بیع غیر لازم ہے،توان صور ثلاثہ میں بیع فاسد ہوگی اوراگر دونوں نے لفظ بیع ہی سے عقد کیا، دوران عقد کوئی شرط ذکر نہیں کی اور تکمیل عقد کے بعد وعدہ کے طور پر شرط وفاء کا ذکر کیا تو اس صورت میں بیع جائز ہوگی اور جو وعدہ ہوا ہےاس کو پورا کرنا بھی لازم ہوگا؛ کیوں کہ کبھی کبھار وعدہ بھی لازم قرار دیا جائے گا۔

اس قول کوقاضی خان نے اختیار کیا ہے۔

الثالث ما اختاره قاضي خان؛ وقال: الصحيح ان وقع بلفظ البيع لا يكون رهنـا، ثـم ان شرطا فسخه في العقد، او تلفظا بلفظ البيع بشرط الوفاء، او تلفظا بـالبيـع وعـنـدهـمـا هـذا البيع غير لازم فالبيع فاسد. وان ذكر البيع بلا شرط ثم شرطاه على وجه المواعدة جاز البيع ولزم الوفاء. وقد يلزم الوعد لحاجة الناس فرارا من الربا. (البحرالرائق)

اس قول کوکافی اورخانیہ نے صحیح قرار دیا ہے،ابن عابدین لکھتے ہیں:

(وقيـل: ان بـلـفـظ البيع لم يكن رهنا) لان كلا منهما عقد مستقل شرعا لـكـل منهما احكام مستقلة، درر (ثم ان ذكر الفسخ فيه) اى شرطاه فيه، وبه عبر في الدرر.(اوقبله) الذي في الدرر بدل هذا او تلفظا بلفظ البيع بشرط الوفاء. (او

زعماه غير لازم كان بيعا فاسدا، ولو بعده على وجه الميعاد جاز) مقتضاه انه بيع صحيح بقرينة مقابلة لقوله كان بيعا فاسدا. (ولزم الوفاء به) ظاهره انه لا يلزم الورثة بعد موته ...ولانه بمنزلة خيار الشرط فلا يورث (لان المواعيد قد تكون لازمة لحاجة الناس، وهو الصحيح، كما في الكافي والخانية، اقره خسرو هنا والمصنف في باب الاكراه وابن الملك في باب الاقالة بزيادة.) (ردمع الدر، ص:۲۷۷،ج:۵)

خانیہ کے حوالہ سے یہی قول تاتارخانیہ میں بھی مذکور ہے۔(رقم المسئلة : ۱۳۷۲۸، ص:۴۰۵،ج:۹)

زیلعی نے ذکر کیا ہے کہ بیع وفاء کی مذکور جائز قسم مصر میں پائی جاتی ہے اور لوگوں کا تعامل ہے، مصری لوگ اسے بیع الامانۃ کہتے ہیں۔(تبیین الحقائق: کتاب الاکراہ، ص:۱۸۴، ج:۵، ط: مکتبہ امدادیہ ملتان)

(۴) چوتھا قول بیع فاسد ہونے کا ہے، یہ ''عدۃ'' میں مذکور ہے اور امام ظہیر الدین نے اسے اختیار کیا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر دونوں (بائع ومشتری) نے بیع کے ساتھ شرط وفاء کو ملحق کیا ہے تو یہ شرط بیع کے ساتھ مل کر بیع کو فاسد کرے گی، وجہ یہ ہے کہ بیع میں یہ شرط شرط فاسد ہے اور شرط فاسد سے بیع بھی فاسد ہوجاتی ہے، اور قول صحیح کی بناء چاہے انہوں نے یہ شرط مجلس عقد کے بعد لگائی ہو جیسا کہ قول ثالث میں مذکور ہے، پھر بھی یہ بیع فاسد ہوگی۔

یہ تو اس وقت کی بات ہے جب کہ شرط دوران مجلس عقد یا بعد العقد ذکر کی ہو اور اگر مجلس عقد سے پہلے شرط لگا دی اور بعد میں مجلس عقد میں صرف بیع کا ذکر کیا اور شرط کا کوئی ذکر نہیں کیا تو بیع جائز ہے اور سابق شرط کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، جیسا کہ بیع تلجیہ میں امام اعظم کا

قول ہے۔

والرابع ما قاله في العقد واختاره ظهيرالدين انه بيع فاسد ولو الحقاه بالبيع التحق وافسده ولوبعد المجلس على الصحيح، ولو شرطاه ثم عقدا مطلقا ان لم يقرا بالبناء علي الاول فالعقد جائز ولاعبرة بالسابق كما في التلجئة عند الامام. (البحرالرائق)

(۵) پانچواں قول یہ ہے کہ بعض صورتوں میں رہن ہے اور بعض میں بیع لازم ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ بیع تو مطلق ہی رکھی البتہ تین صورتوں میں سے کوئی ایک صورت اختیار کی یا تو مشتری نے ایک آدمی کو وکیل بنادیا کہ جب بائع ثمن لوٹادے گا تو وکیل بیع فسخ کرے گا یا اس نے خود ہی یہ عہد و پیمان کرلیا کہ جب بائع ثمن واپس کردے گا تو مشتری خود ہی بیع فسخ کردے گا اور ثمن مبیع کی قیمت کے مساوی نہیں ہے، بلکہ اس میں غبن فاحش ہے، یا تو مشتری اصل قیمت پر کچھ نفع متعین کردے جیسے قیمت ۱۰۰/ دینار ہے تو اس نے ۲۰/ دینار بڑھادیئے، یہ تینوں صورتیں رہن کی ہیں، اور اگر یہ تین صورتیں نہ پائی جائے بلکہ کوئی اور ہی صورت ہو تو یہ بیع بات اور لازم ہوگی، بیع کا رکن ایجاب وقبول پائے جانے کی وجہ سے اور لفظ بیع موجود ہونے کی وجہ سے۔

اس کو ائمہ خوارزم نے اختیار کیا ہے۔

الخامس ما اختاره ائمة خوارزم انه اذا اطلق البيع لكن وكل المشتري وكيلا يفسخ البيع اذا احضر البائع الثمن او عهد انه اذا اوفاه يفسخ البيع والثمن لايعادل المبيع وفيه غبن فاحش او وضع المشترى على اصل المال ربحا بان وضع على مائة عشرين دينارا فرهن والا فبيع بات. (البحرالرائق)

علامہ شامی نے ذکر کیا ہے کہ خیریہ میں ہے کہ اگر بیع مطلق ہو اور شرط وفا مذکور نہ ہو،

صرف مشتری نے بائع سے یہ عہد کیا کہ اگر ثمن مثل کی ادائیگی ہوجائے گی تو وہ بیع فسخ کردے گا تو اس صورت کا حکم ذکر کرنے کے بجائے یہ جواب دیا کہ یہ مسئلہ ہمارے مشائخ کے درمیان مختلف فیہا ہے، البتہ الحاوی الزاھدی میں بصراحت مذکور ہے کہ اس صورت میں فتوی یہ ہے کہ یہ بیع لازم ہوجائے جب کہ ثمن ثمن مثل ہواوراس میں غبن یسیر ہو، حامدیہ میں بھی یہی فتوی مذکور ہے، ہاں! اگر غبن فاحش ہواور بائع کواس کا علم بھی ہوتو وہ رہن ہے، اسی طرح مشتری نے اصل مال پر نفع چڑھادیا تو بھی رہن ہے، اوراگر ثمن مثل ہے یا نفع کے بغیر غبن یسیر کے ساتھ ہوتو بیع لازم ہے۔ (ردالمحتار،ص:۲۷۷،ج:۵،ط:دارالفکر)

(۶) چھٹا قول یہ ہے کہ یہ بیع اور رہن سے مرکب ہے، جب کہ شرط وفاء کا ذکر نہ ہواس لئے دونوں کے احکام جاری ہوں گے، مشتری کے حق میں یہ بیع صحیح ہے، اس لئے وہ مبیع سے نفع اٹھائے گا اور بائع کے حق میں رہن ہے، اس لئے مشتری اسے دوسرے کے ہاتھ بیچ نہیں سکتا اور ثمن واپس کردے تو مبیع مشتری کے حوالہ کرنے پر مجبور ہوگا۔

اورفقہ میں ایسی مثالیں بہت ہیں، جس میں دوعقد کے احکام پائے جائے۔ جیسے مرض موت میں یا بشرط عوض ہبہ کرنا۔

القول السادس ما اختاره الامام الزاهد ان الشرط اذا لم يذكر في البيع كان بيعا صحيحا في حق المشتري حتى ملك الانزال ورهنا في حق البائع فلم يملك المشتري تحويل يده وملكه الى غيره واجبر على الرد اذا احضرالدين لانه كالزرافة مركب من البيع والرهن ككثير من الاحكام له حكمان كالهبة حال المرض وبشرط العوض فجعلناه كذلك لحاجة الناس اليه فرارا عن الربا. (البحرالرائق)

(۷) ساتواں قول یہ ہے کہ بیع وفاء صحیح نہیں ہے، اس لئے مشتری بھی دوسرے کو بیچ

نہیں سکتا، یہ بیع مکرہ کی طرح ہے اور بیع فاسد کی طرح نہیں ہے، کیوں کہ بیع فاسد کی صورت میں بھی قبضہ ہوجاتا ہے اور ملکیت حاصل ہوتی ہے، اس لئے دوسرے کو بیچ دے تو اس کا قبضہ بھی صحیح ہوگا، جب کہ مکرہ اگر مبیع بیچنا چاہے تو اس کو اجازت نہ ہوگی۔

اس قول کو صاحب ہدایہ، ان کی اولاد اور دیگر کچھ مشائخ نے اختیار کیا ہے۔

القول السابع انه غير صحيح، واختاره صاحب الهداية واولاده، ومشائخ زمانـنـا وعـلـيـه الـفـتـوي، اعـنـى انه لايملك المشترى بيعه من الغير كما في بيع المكره، لا كالبيع الفاسد بعد القبض، وسئل الصدر عنه بانه يجعل فاسدا ويمنع مـن الاسـتـرداد بـعـد الـمبيع من غيره كالفاسد وان قضي الدين، قال: هذا كبيع المشتري من المكره. (البحرالرائق)

(۸) آٹھواں قول یہ ہے کہ یہ عقد تین عقود سے مرکب ہے، اس لئے تینوں کے بعض بعض احکام جاری ہوں گے، بیع فاسد، بیع صحیح اور رہن، بیع فاسد کا یہ اثر مرتب ہوگا کہ بائع مشتری ہر دو فسخ کے مالک ہوں گے، بیع صحیح کے نتیجہ میں مشتری کے لئے مبیع کے منافع حلال ہوں گے اور رہن کی وجہ سے مشتری مبیع کو نہ دوسرے کے ہاتھ بیچ سکتا ہے اور نہ رہن رکھ سکتا ہے، اسی طرح نہ درخت کاٹ سکے گا اور نہ ہی کوئی تعمیر منہدم کر سکے گا اور اگر مبیع ہلاک کردی تو دین ساقط ہوگا، یہ بعض محققین کا جامع قول ہے، اور علامہ ابن نجیم مصری رحمۃ اللہ علیہ نے اخیر میں لکھا ہے کہ بوقت افتاء قول جامع سے عدول کرنا مناسب نہیں ہے۔

الـقـول الـشـامن الجامع لبعض المحققين انه فاسد في حق بعض الاحكام حتـى مـلك كـل مـنهـمـا الفسخ، وصحيح في حق بعض الاحكام كحل الانزال ومـنـافـع المبيع، ورهن في حق البعض حتى لم يملك المشري بيعه من آخر ولا رهـنـه و لـم يملك قطع الشجر ولا هدم البناء وسقط الدين بهلاكه وانقسم الثمن

ان دخلـه نقـصـان كمـا فـي الـرهـن. قـلـت: هـذا العقد مركب من العقود الثلاثة.........وينبغي ان لا يعدل في الافتاء عن القول الجامع. (البحر الرائق)

یہ عقد تین عقود سے مرکب ہونے کی بناء پر مشتری کے لئے منافع کو حلال ٹھہرایا ہے، اسی طرح دوسرے بعض اقوال میں بھی منافع کو برائے مشتری حلال گردانا ہے، تو یہ منافع اس کے لئے جائز ہے یا نہیں اور یہ عقد کیسا ہے؟ اسلامی فقہ اکیڈمی جدہ کی طرف سے منعقدہ ساتواں اجلاس بمقام جدہ (۷-۱۲/ذوالقعدۃ الحرام ۱۴۱۲ھ مطابق ۹-۱۴/مئی ۱۹۹۲) میں ایک موضوع بیع وفاء بھی تھا، اس پر بحث وتنقیح کے بعد اکیڈمی نے جو فیصلہ کیا، وہ بلفظہ سطور ذیل میں مذکور ہے:

چنانچہ اکیڈمی نے یہ طے کیا ہے کہ:

اول: یہ معاملہ ایسا قرض ہے جس میں نفع حاصل کیا جاتا ہے، لہذا یہ سودی معاملہ کا ایک حیلہ ہے اور اکثر علماء کی رائے کے مطابق درست نہیں ہے۔

دوم: اکیڈمی کی رائے میں بھی یہ معاملہ شرعا ناجائز ہے۔(اسلامک فقہ اکیڈمی کے شرعی فیصلے: ساتواں سیمینار، قرارداد نمبر:٦٦ (۴/۷) ص:۲۱، ط: ایفا پبلیشنز)

صورت مذکور فی السوال میں فقہاء کے درمیان خاصا اختلاف پایا جاتا ہے، حتی کہ ۸/ اقوال مذکور ہیں، احقر کی رائے میں یہ صورت رہن کی ہونی چاہئے کہ ظاہراً بیع ہے اور قصداً رہن ہے، بیع کا عنوان برائے وثیقہ ہے، جیسا کہ قول اول میں مذکور ہے۔

نیز شامی کی عبارت بھی گذر چکی ہے؛ وہ لکھتے ہیں: قـال فـي الـخـيـرية: والـذي عـلـيـه الاكثـر انـه رهـن لا يـفترق عن الرهن في حكم من الاحكام. (رد المحتار: مطلب فی بیع الوفاء، ص:٢٧٦، ج:۵)

فتاوی نسفی میں بھی اسی طرح مذکور ہے: ان البيع الذي تعارفه اهل سمرقند

وسموه ببيع الوفاء تحرزا عن الربا فى الحقيقة رهن، والمبيع في يد المشتري كالرهن في يد المرتهن... (الفتاوی التاتارخانیۃ: کتاب البیوع،فصل فی بیع الوفاء،ص:۴۰۵،ج:۹،رقم المسئلۃ:۱۳۷۲۸،ط: مکتبہ زکریا دیوبند)

حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب دہلوی رحمۃ اللہ علیہ ایک سوال کے جواب میں تحریرفرماتے ہیں:

سوال: ایک عورت بیوہ ہےاوراس کی لڑکی کی شادی عنقریب ہے بوجہ پردہ وہ عورت خود کچھ نہیں کہہ سکتی اوراس کوروپۓ کی ضرورت ہے اور ہم اس کوقرض حسنہ دینا چاہتے ہیں؛لیکن وہ کوئی چیز رہن رکھ دے یا بیع وفاء کرلے،آیا یہ بیع وفا جائز ہے یانا جائز؟

جواب: بیع وفاء یعنی اس طرح سے بیع کرنا کہ بائع مشتری سے یوں کہے کہ اگرتم روپیہ واپس کردوگےتو میں تمہاری چیز واپس کردوں گا یا بائع کہے: میں یہ چیزتمہارے ہاتھ فروخت کردوں گا؛ بیع نہیں ہے، فی الحقیقت یہ رہن کی صورت ہےاوررہن میں مرتہن کوشئ مرہون سے کسی قسم کا فائدہ اٹھانا جائز نہیں ۔(کفایت المفتی : کتاب الدیون ،باب بیع الوفاء ،ص: ۱۴۱،۱۴۲،ج:۸،جواب نمبر:۱۹۲،ط:زکریا بکڈپودیوبند)

اگر بائع حالات سے دوچار ہے، بلاسود یا بیع وفاء کوئی قرض دینا چاہتانہیں ہے اور بائع سود کے ساتھ قرض لینا پسند کرتانہیں ہےتو بحالت اضطرار وبربنائے ضرورتِ اشد متأخرین کےقول پرعمل کرسکتا ہے۔

جیسا کہ حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ رقم طراز ہیں:اور رہن قصداً وبیع ظاہراً کو بیع الوفاء کہتے ہیں،سواصل قواعد مذہب کی روسے یہ بھی رہن ہےاوراس سے انتفاع حرام ہے، اوراگروہ بیع ہےتوبوجہ مشروط ہونے کے بیع فاسد ہے،لیکن بعض متأخرین نے اجازت دی ہے،پس بلااضطرارشدیدتواس کاارتکاب نہ کرے،اوراضطرارشدیدمیں بائع کواختیار ہے کہ

فتویٰ متأخرین پرعمل کرے، اگرچہ مشتری کوکوئی اضطرار نہیں ہے۔(امدادالفتاوی: کتاب البیوع ،بیع الوفاء،ص:۱۰۷،۱۰۸،ج:۳،سوال نمبر:۱۳۴،ط:زکریا بک ڈپو دیوبند)

جب یہ رہن ہی ہے تو اس میں رہن کے ہی احکام جاری ہوں گے، بناء علیہ اس سے مشتری نفع اٹھانا چاہے تو اس کی اجازت نہ ہوگی، نیز وہ نامناسب وغیر رائج کرایہ ادا کرے تو اس کی بھی اجازت نہ ہوگی۔

جیسا کہ البحر الرائق کے حوالہ سے قول اول میں مذکور ہو چکا، نیز مولانا خالد سیف اللہ رحمانی دامت برکاتہم فرماتے ہیں:

راقم الحروف کا نقطۂ نظر یہی ہے کہ اس صورت کو ناجائز ہونا چاہئے، یہ رہن کے حکم میں ہے، قرض دینے والا اپنے قرض کی ضمانت کے طور پر اس شئی کو اپنی تحویل میں رکھ سکتا ہے، لیکن اس کے مناسب اجرت ادا کئے بغیر اس سے نفع نہیں اٹھا سکتا، تعامل کی وجہ سے اس کو جائز قرار دینا صحیح نظر نہیں آتا، کیوں کہ مال رہن سے نفع اٹھانا سود کے دائرہ میں آتا ہے اور تعامل کی وجہ سے سود اور محرمات منصوصہ میں کوئی گنجائش پیدا نہیں ہوسکتی۔(قاموس الفقہ: مادۂ بیع،ص:۳۶۷،ج:۲،ط: کتب خانہ نعیمیہ دیوبند)

اگر مشتری اس کو بیچنا چاہے تو بیچ بھی نہیں سکتا، اس کو بیچنے کا کوئی حق نہیں ہے، جتنے بھی اقوال ذکر کئے ہیں ان میں سے اکثر اقوال میں اختلاف صرف حق انتفاع للمشتری میں ہے، لیکن بیچنے کے مسئلہ میں سب متفق ہیں، رہن میں تو بیچنے کی اجازت ہے ہی نہیں، لیکن دو قول علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر کئے جن میں بیع کہے جانے کے باوجود مشتری کو بیچنے کی اجازت نہیں دی، صرف حق انتفاع ہی حاصل ہوا۔ وہ لکھتے ہیں:

(قوله وقيل: بيع يفيد الانتفاع به) هذا محتمل لاحد قولين، الاول: انه بيع صحيح مفيد لبعض احكامه من حل الانتفاع به، الا انه لا يملك بيعه، قال

الـزيـلـعـي في الاكراه: وعليه الفتوى. الثاني: القول الجامع لبعض المحققين انه فـاسـد فـي حـق بـعـض الاحكام حتى ملك كل منهما الفسخ، صحيح في حق بـعـض الاحـكـام كـحـل الانزال ومنافع المبيع، ورهن في حق البعض، حتي لم يـمـلك المشتري بيعه من آخر ولا رهنه......قال في البحر: وينبغي ان لا يعدل فى الافتاء عن القول الجامع. (ردمختار،ص:۲۷۶،۲۷۷،ج:۵)

قول اول کے متعلق زیلعی نے لکھا:وعليه الفتوى ،اورقول ثانی کے بعدصاحب بحر لکھتے ہیں:وينبغي ان لا يعدل في الافتاء عن القول الجامع اوردونوں میں حق انتفاع تو مشتری کو دیا ہے،لیکن بیع کی اجازت نہیں دی ہے۔

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم اسی عبارت کے تحت رقم طراز ہیں:اس ساری بحث سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ بیع وفاء میں مشتری کو بیع ، رہن ،وقف وغیرہ میں سے کسی کا بھی اختیار نہیں،اختلاف صرف اس صورت میں ہے کہ مشتری کو فائدہ اٹھانے کا حق حاصل ہے یا نہیں؟لہذا جن حضرات نے اسے عقد رہن قرار دیا ہے ان کے نزدیک تو مشتری کا فائدہ اٹھانا بھی ناجائز ہے اور جن حضرات نے اسے عقد بیع قرار دیا ہے ان کے نزدیک مشتری کا انتفاع جائز ہے؛لیکن آگے کسی اور کو بیچنا یا وقف وغیرہ کرنا کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں۔(فتاوی عثمانی: کتاب البیوع،فصل بیع کی مختلف اقسام کے بیان میں،ص:۱۰۷،۱۰۸،ج:۳،ط: کتب خانہ نعیمیہ دیوبند)

(جواب نمبر:۳)دنیا میں آدمی کے ساتھ کچھ ضروریات بھی وابستہ ہیں اور ان ضروریات میں کچھ ضروریات لازمی ہوتی ہیں، جیسے نان ونفقہ ضروری ہے،تو اس کے لئے طلب رزق،اور طلب رزق کے لئے اس کو اگر تجارت کرنا ہے تو دوکانوں کی ضرورت ہے، اسی طرح رہنے کے لئے مکان کی ضرورت ہے اور آدمی کے پاس پیسے نہیں ہے یا پیسے ہیں

لیکن مناسب جگہ نہیں ہے، جہاں دوکان ومکان بنائے اور دوسرے کچھ لوگوں کے پاس مکان ودوکان زائداز ضرورت ہے، وہ اس کو کسی طرح کام میں نہیں لاتے ہیں، تو اب ضرورت مند آدمی ایسے مکان ودوکان اجرت پر لے کر اپنی ضرورت کو پوری کرتا ہے۔

لیکن اجرت پر لینے والا اس میں کچھ نقصان کرے یا اس میں اور کوئی ضرورت پیش آجائے تو تلافی کے لئے کچھ رقم بطور ضمانت پیشگی لے لی جاتی ہے، ایسا اس لئے کرتے ہیں تاکہ کرایہ دار کے ضرر سے خود محفوظ رہ سکیں۔

اب اس میں اور ترقی کی اس طور پر کہ جو آدمی کرایہ پر دینے والا ہے، وہ تجارت اور کاروبار کرنا چاہتا ہے، جس کے لئے کثیر رقم کی ضرورت ہے تو وہ اپنا مکان یا دوکان اجارہ پر کسی کو دیتا ہے اور اجرت بہت ہی کم رکھتا ہے، جب کہ زر ضمانت میں کثیر رقم متعین کرتا ہے، تاکہ کاروبار میں کارآمد ہو، تو اب سوال یہ ہے کہ یہ زر ضمانت امانت ہے یا قرض؟

تو ایک صورت تو یہ ہے کہ صلب عقد اجارہ ہی جانبین میں یہ بات طے ہو جائے کہ اتنی رقم ہم آپ سے بطور ضمانت لیتے ہیں، تاکہ مستقبل میں ہماری ملکیت میں کوئی نقصان ہو تو اس کی تلافی کی جائے، اور کبھی صلب عقد میں کوئی تذکرہ نہیں ہوتا تو اس وقت عرف دیکھا جائے گا، اگر عرف میں لوگ یہ رقم اپنے ذاتی استعمال میں لے آتے ہیں تو اسے قرض ہی قرار دیا جائے۔

جیسے حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم فرماتے ہیں: ڈپازٹ کی رقم اس غرض کے لئے ہوتی ہے کہ جب کرایہ دار مکان خالی کر دے تو اگر اس نے مکان میں کوئی نقصان کر دیا ہو تو اس کا ضمان اس سے لیا جا سکے، یہ ضمان فی الحال واجب نہیں ہوتا، محض محتمل ہوتا ہے، لہذا اس ڈپازٹ کو رہن نہیں کہہ سکتے، یہ قرض ہی ہے اور مشروط بحکم العرف ہے۔ (فتاوی عثمانی: کتاب الرہن، ص: ۴۲۰، ۴۲۱، ج: ۳، ط: کتب خانہ نعیمیہ دیوبند)

حضرت مولانا مفتی محمد یوسف صاحب لدھیانوی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے اس کی وضاحت کی ہے، ذیل میں اسی سوال وجواب کو نقل کیا جاتا ہے:

سوال: مالک مکان کا کرایہ دار سے ایڈوانس رقم لینا امانت ہے یا قرضہ؟

جواب: ہے تو امانت،لیکن اگرکرایہ دار کی طرف سے استعمال کی اجازت ہو(جیسا کہ عرف یہی ہے) تو یہ قرضہ شمار ہوگا۔(آپ کے مسائل اور ان کا حل: باب: مکان، دوکان اور دوسری چیزیں کرایہ پر دینا،ص:۱۶۷،ج:۷،ط: کتب خانہ نعیمیہ دیوبند)

چوں کہ عرف عام اب یہی چلا آرہا ہے کہ زرضمانت کوکاروبار یا ضرورت میں استعمال کیا جائے اورعرف بھی حجت ہے،جیسا کہ قاعدہ فقہیہ ہے:الثابت بالعرف کالثابت بالنص.(قواعد الفقہ: قاعدہ نمبر:۱۰۱،ص:۷۴،ط:اشرفی بک ڈپو دیوبند)

لیکن عرف کے معتبر اور قابل عمل ہونے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ کسی نص کے معارض ومخالف نہ ہو، ورنہ اس پرعمل نہ ہوگا، اور چوں کہ مذکور فی السوال عقد اجارہ میں اجارہ پر دینے والا زرضمانت بطور قرض لیتا ہے اور مکان، دوکان وغیرہ بہت ہی کم کرایہ پر دیتا ہے، جو اس علاقہ میں مروج کرایہ سے بہت کم ہے یا زرضمانت کے تناسب سے کم ہے،تو یہ قرض پر منفعت حاصل کرنا ہوا جو سود یا شبہِ سود ہے،جس سے ہمیں منع کیا گیا ہے۔

جیسے اسی قاعدۂ فقہیہ کی وضاحت کرتے ہوئے عبدالعزیز محمد عزّام لکھتے ہیں:هذه القاعدة وما ورد في معناها تبين ان العرف دليل يثبت به الحكم كالنص حيث لايوجد نص فيكون ما ثبت بالعرف كانه منصوص في العقد، والعرف يقوم مقام الشرط في المعاملات.

من تطبيقات هذه القاعدة بالاضافة الى الفرع الذي سبق ذكره في قاعدة "المعروف عرفا كالمشروط شرطا" ان الانتفاع بالاعيان الموجرة والمستعارة

اذا لم يبين في العقد فان العرف يبين كيفية الانتفاع بها ويكون الانتفاع بحسب العرف والعادة الجارية بين الناس ما لم يوجد شرط يخالف ذلك. (القواعد الفقهیہ: رقم القاعدۃ:۸،ص:۱۹۶، ط: دارالحدیث القاہرہ)

اور ابھی اوپر ذکر کیا جا چکا ہے کہ مکان یا دوکان مروج اجرت سے کم کرایہ پر دیئے جاتے ہیں تو یہ اضافہ علی القرض ہے جو سود یا مثل سود ہے، جس سے منع کیا گیا ہے۔

سنن بیہقی میں ہے: عن ابن سيرين عن عبد الله يعني ابن مسعود انه سئل عن رجل استقرض من رجل دراهم، ثم ان المستقرض افقر المقرض ظهر دابته، فقال عبد اللّٰه: ما اصاب من ظهر دابته فهو ربا، قال ابو عبيد: يذهب الى انه قرض جر نفعة،قال الشيخ احمد: هذا منقطع.

ایک اور موقوف روایت ذکر کی ہے:عن ابي مرزوق التجيبي عن فضالة بن عبيد صاحب النبي صلي الله عليه وسلم انه قال : كل قرض جر منفعة فهو وجه من وجوه الربا. (السنن الکبری: کتاب البیوع، باب کل قرض جر منفعۃ فھو ربا،ص:۳۵۰،ج:۵،ط: دارالفکر)

اس بحث کی روشنی میں احقر کی رائے یہ ہے کہ عقد مذکور میں کرایہ پر کی جانے والی کمی کو قرض پر فائدہ اٹھانا سمجھا جائے۔

خلاصۂ بحث

(۱) یہ معاملہ جو بیع کے عنوان سے خاص قید وبند کے ساتھ ہوتا ہے، وہ منعقد اور درست تو ہوگا؛ لیکن اسے بیع کے بجائے رہن قرار دیا جائے۔

(۲) [الف] جب تک بیچنے والا اس کو واپس نہ لے اس وقت تک خریدار اس مبیع سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا۔

[ب] یہ صورت بھی من جر قرضه نفعه میں شامل ہے۔

[ج]کسی طرح کا فائدہ حاصل نہیں کرسکتا، جب تک کہ بائع اجازت نہ دے۔

[د]خریدار کو بیچنے کا حق نہیں ہے؛ بلکہ شیئ مرہون ہونے کی بناء پر واپس لوٹانا ہے ،جب کہ اس کو ثمن پر قبضہ حاصل ہو جائے۔

(۳)اگر صلب عقد میں صرف یہ کہا جائے کہ یہ زر ضمانت اس لئے لیتا ہوں کہ اگر مستقبل میں دوکان یا مکان میں کوئی خرابی یا نقصان ہوا تو اس کی تلافی کی جائے تو یہ امانت ہے اور اگر صلب عقد میں کوئی تذکرہ نہیں کیا اور عرفاً اس کو تجارتوں یا ضروریات میں استعمال کیا جاتا ہے تو بر بنائے عرف یہ قرض ہوگا اور اس صورت میں کرایہ میں کی جانے والی کمی قرض پر فائدہ اٹھانا ہی سمجھا جائے گا۔

❖❖❖

بیع بالشرط

از:۔ مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب)

نوٹ:۔ اس مقالہ کا سوال نامہ دست یاب نہ ہونے کی وجہ سے نقل نہیں کیا ہے۔

شریعت مطہرہ نے معاملات ومعاہدات میں شرائط کے ایفاء کوضروری قرار دیا ہے، چنانچہ وفاءعہد کوایمان والوں کی صفت قرار دیا ہے: والموفون بعهدهم اذا عاهدوا. جب عہد کرتے ہیں تو اپنے عہد کو پورا کرتے ہیں۔(بقرہ:۱۷۷)

اورآپ ﷺ نے فرمایا: المؤمنون على شرطهم الاشرطا احل حراما او حرم حلالا . (بخاری شریف، بحواله فتح القدير:۳/۳۵۱، ومعارف القرآن :۲/۶۵٤)

اس حدیث شریف میں مؤمنین کی صفت بیان کی کہ وہ جب کسی معاہدہ ومعاملہ میں کسی شرط کا التزام کرتے ہیں تو اس کی پابندی کرتے ہیں، الا یہ کہ وہ شرط ایسی ہو جس سے حلال حرام ہوجاتا ہو یا حرام حلال ہوجاتا ہو تو پھر اس کی پابندی نہیں کرنی ہے۔

حدیث مذکور سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر عقد وشرط جس سے شریعت نے نہیں روکا یا بالفاظ دیگر اس سے کسی حلال کی حرمت یا حرام کی حلت ثابت نہ ہوتی ہو وہ جائز ہے اور اس کا ایفاء ضروری ہے اور اگر وہ شرط حرام کردہ اشیاء کو شامل ہو (چاہے اس کی حرمت کتاب اللہ کی نص خاص یا عام سے ہو یا سنتِ رسول ﷺ سے ہو) وہ شرط منہی عنہ ہوگی اور اس کا ارتکاب حرام ہوگا۔

چنانچہ فقہائے کرام نے شرط کی اولا پانچ قسمیں بیان کی ہیں: (۱) شرط محض (۲) شرط لمعنی العلت (۳) شرط بمعنی السبب (۴) شرط بمعی علامت محض (۵) شرط اسمی نہ کہ حکمی، ان میں سے ہر ایک کی تعریف اور احکام میں فرق ہے۔

شرط محض کی دو قسمیں بیان کی ہیں: (۱) شرط حقیقی (۲) شرط جعلی۔

شرط حقیقی:۔ وہ شرط ہے جس پر شئ کا وجود موقوف ہو۔

شرط جعلی:۔ اس کو شرط تعلیقی کہتے ہیں جس پر حکم موقوف ہوتا ہے، اس شئ کا وجود موقوف نہیں ہوتا، شرط جعلی کو شرط مقید بھی کہتے ہیں۔

علامہ حموی نے شرط تقییدی کی یہ تعریف کی ہے: **معناه التزام امر لم يوجد في امر وجد بعينه مخصوصة.** (غمز عيون البصائر: ۲/۲۲۵)

نہایۃ السول کے حاشیہ سلم الوصول لشرح نہایۃ السول میں علامہ الشیخ محمد بخیت فرماتے ہیں: **واما اقسام الشرط فمنه ما يطلق عليه لفظ شرط حقيقي وهو ما يتوقف عليه الشيئ في الواقع كالحياة للعدم ، ومنه مايطلق عليه لفظ شرط جعلي و هذا اما يجعله الشارع بدون مدخل للمكلف فيه فيتوقف وجوده الشرعي عليه شرعا كالشهود للنكاح والطهارة للصلوة .** (نهاية السول: ٤/٣٤٩)

شرط تقییدی کے اقسام: (۱) شرط صحیح (۲) شرط فاسد (۳) شرط باطل۔

شرط صحیح: شرط بھی صحیح ہو اور عقد بھی صحیح ہو، یہ وہ شرائط ہیں کہ عقد خود ان کا تقاضہ کرے یا عقد کے مناسب ہو یا اس سلسلہ میں شرعی حکم وارد ہو یا عرف (معتبر شرائط کے ساتھ) وارد ہو، اگر عقد میں یہ شرط نہ کی جاتی تو بھی وہ واجب ہوتی ہیں جیسے ثمن کی ادائیگی پر مبیع مشتری کے حوالے کرنے کی شرط اور عورت کو شوہر پر اپنے نفقہ کی ذمہ داری اور ادائیگی مہر کی شرط لگانا۔ (الالتزامات فی الشرع الاسلامی: ص: ۲۱۰، ۲۱۱)

وهو الشروط التي يقتضيها العقد او يلا ئمها او ورد بها الشرع او جريب بها العرف. (الالتزامات :ص:٢١١)

بدائع کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایسی شرط ہو جس کا عقد تقاضہ کرتا ہے:

(۲) مقتضائے عقد کے مناسب ہو۔(۳) شریعت سے بھی وہ شرط منقول ہو۔(۴) ایسی شرط ہو جس کے بارے میں لوگوں کا تعامل ہو۔(البدائع الصنائع:۵/۱۷۵)

شرط فاسد:۔ وہ شرط بھی فاسد ہو اور عقد بھی فاسد ہوتا ہو، یہ وہ شرائط ہیں جس میں متعاقدین میں سے ایک کا نفع ہو یا ان کے علاوہ کسی مستحق کا نفع ہو، اور وہ ماقبل کے وصف کے مطابق نہ ہو۔

الالتزامات میں ہے: واما غير ذلك من الشروط اذا كان فيه منفعة لاحد العاقدين او لانسان آخر غيرهما فانها شروط فاسدة وتفسد عقود المعاوضات المالية كالبيع ونحوه لما فيها من معنىٰ الربا ــ ولان المطالبة بها تؤدى الى النزاع لان لها مطالبا معينا من اهل الاستحقاق ، اما اذا كان النفع فيها لغير انسان فقد قالوا: ان العقد صحيح والشرط باطل كما لو باعه فرسا واشترط عليه ان يطعمها طعاما معينا ،والّا يركبها الى مسافات طويلة ونحو ذلك فالبيع صحيح والشرط باطل لانه شرط ليس له مطالب من اهل الاستحقاق. (۲۱۱/۱۰)

بدائع الصنائع میں شرط فاسد کی وضاحت میں لکھا ہے کہ(۱) وہ کسی امر محظور وممنوع پر مشتمل ہو(۲) یا اس میں دھوکہ (غرر بعید) ہے(۳) یا اس کا تقاضہ نہ تو عقد کرتا ہے اور نہ ہی اس کے مقتضا کے مناسب ہے اور نہ ہی اس کی موافقت میں شرع یا عرف ہے۔

نحو ما اذا باع دارا على ان يسكنها البائع شهرا ثم يسلمها اليه او ارضا على ان يزرعها سنة او دابة على ان يركبها شهرا..... فالبيع فى هذا كله فاسد لان زيادة منفعة مشروطة فى البيع تكون ربا لانها زيادة لايقابلها عوض فى عقد البيع وهو تفسير الربا والبيع الذى فيه الربا فاسد او فيه شبهة الربا وانها مفسدة للبيع كحقيقة الربا.(بدائع:۵/۱٦۹)

شرط باطل :۔ وہ شرط ہے جو صلب عقد میں داخل ہو، مثلاً بیع میں بدلین میں سے کوئی ایک خمر یا خنزیر ہو۔اسی طرح نکاح میں یہ شرط کہ فریقین میں سے کوئی ایک دوسرے کے لئے محرم مؤبد نہ ہو۔(شامی:۲/۶۵۹)

الالتزامات میں ہے: وشروط تبطل هی ويصح العقد وهی الشروط التی فیها لغير اهل الاستحقاق.(۶۵۹/۲)

فقہائے احناف نے شرطوں کی یہ اقسام اوران کی مکمل وضاحت کرتے ہوئے ان کی بہت ساری مثالیں ذکر کی ہیں، مبسوط، بدائع، ہدایہ اوراس کی شروحات وغیرہ کی مثالوں کا مطالعہ کرنے سے یہ بات آشکارا ہوتی ہے کہ حدیث نبوی ﷺ نهی عن بيع وشرط سے جن شرطوں کا استثناء کیا ہے ان کی علتیں شرطوں کی اقسام کے ماتحت ہوتے ہوئے الگ الگ حکم قبول کرتی ہیں۔

اس سلسلہ میں یہ جاننا ضروری ہے کہ معاملات عادات کی قبیل سے ہے نہ کہ عبادات کی قبیل سے ؛ لہذا اس میں اصل اباحت ہے، الا ماحرمه الله تعالى ونهى عنه. یہ گفتگو ایک پہلو سے ہے، دوسری جہت اور پہلو یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ تا قیامت جاری رہنے والی ہے، اور وہ احکام دنیویہ کے اعتبار سے بندوں کی مصالح کو شامل ہے، تاکہ بندے اپنی معاشی ومعاشرتی زندگی آسانی وراحت سے گزار سکے۔

دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں کہ زندگی تبدیل وتغیر کے ساتھ رواں دواں ہے ؛ لہذا حکمتِ الٰہیہ کا تقاضہ یہ ہے کہ ہر وہ عقد اور شرط جس پر شرعی ممانعت وارد نہ ہوئی ہو وہ صحیح ہو، اور جس عقد یا شرط میں ممانعت وارد ہوئی ہو اس سے اجتناب کرنا واجب اور ضروری ہو، کیونکہ بندے حکمتِ الٰہیہ کی تہہ تک نہیں پہونچ سکتے۔

علامہ ابن قیمؒ کے تفصیلی کلام پر اجمالی گفتگو کرتے ہوئے الالتزامات کے مصنفؒ

لکھتے ہیں:فالاصل فی العقود والشروط الصحة حتی یقوم الدلیل علی البطلان کان بکون الشرط قد تضمن ما حرمه الله تعالی بنص خاص او عام فی کتابه المتلو وهو القرآن او علی لسان رسوله ﷺ فهو شرط منهی عنه شرطا لایترتب علیه اثر ملزم وتحرم مباشرته. وما عدا ذلك فهو آتٍ بمقتضی الاباحة الاصلیة لان الکتاب والسنة سکتا عنه فلم یتعرض له احدهما بالنهی لابنص خاص ولاعام فهو اذا شرط مباح.(ص:۲۰۸)

علامہ بابرتیؒ عنایہ شرح ھدایہ میں ان تمام شرطوں پر اصولی واجمالی گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اولاً شرط کی دوقسمیں ہیں:

(۱) عقد جس کا تقاضہ کرے، یہ وہ شرط ہے جو انہیں چیزوں کا فائدہ دیتی ہے جو مطلق عقد سے ثابت ہوتا ہے، جیسے مشتری کے لئے ملک کے ثبوت کی شرط اور ثمن یا مبیع کے سپرد کرنے کی شرط۔

(۲) عقد جس کا تقاضہ نہ کرے۔ پھر اس دوسری قسم کی باعتبار عرف کے دوقسمیں ہیں:(۱)متعارف ہو(۲)متعارف نہ ہو۔

پھر اس کی تقسیم اس اعتبار سے ہوتی ہے کہ وہ متعاقدین میں سے کسی ایک کی منفعت کا فائدہ دیتی ہوگی یا نہیں دیتی ہوگی۔

اور یہ معقود علیہ کی منفعت کا فائدہ دیتی ہوگی اور وہ اہل استحقاق میں سے ہوگا یا نہیں ہوگا ۔

اول قسم میں بیع جائز ہے اور شرط تو اس میں تاکید پیدا کرتی ہے اور حدیث نبوی ﷺ نهی النبي ﷺ عن بيع و شرط سے اعتراض نہیں ہوسکتا کیوں کہ یہ حقیقت میں شرط ہی نہیں ہے۔

اورقسم ثانی کی پہلی شق (متعارف ہونا) جیسےتشریک کی شرط سےفعل کی بیع، وہ بھی اسی طرح جائز ہے کیونکہ عرف سے ثابت چیز قیاس پر مقدم ہوتی ہے۔الثابت بالعرف قاض علی القیاس. اور یہ اعتراض نہیں ہوسکتا کہ فسادِ بیع بالشرط تو حدیث شریف سے ثابت ہے اورعرف اس پر فیصلہ کن نہیں ہوسکتا؛ کیونکہ حدیث شریف کی ممانعت وقوع نزاع کی بنیاد پر تھی جو عقد کو اس کے مقصود سے خارج کر دیتی ہے، اورعرف بھی منازعت کو ختم کر دیتا ہے، لہذا وہ معنیٰ حدیث شریف کے موافق ہوگئی۔

اوراس شکل میں جب وہ متعارف نہ ہواوراس میں احدالمتعاقدین کا نفع ہو جیسے کہ غلام کوایک مدت تک بائع کی خدمت کی شرط پر بیچنا تو عقد دووجہوں سے فاسد ہوگا؛ کیونکہ اس میں ایسی زیادتی ہے جوعوض سے خالی ہے، کیونکہ جب دونوں نے مبیع اورثمن کے مقابلہ کا قبضہ کیا تو شرط عوض سے خالی ہوگئی اور وہی رہا ہے۔اور دوسری بات یہ کہ اس کی وجہ سے منازعت بھی ہوگی۔

اوروہ شکل جس میں معقود علیہ کی منفعت ہو جیسے یہ شرط کہ مشتری عبد مبیع کوفروخت نہ کرے کیونکہ غلام بار بار بیچے جانے (تداول ایدی) کو پسند نہیں کرتا ہے، اورعقد کی تمامیت تو معقود علیہ سے ہے؛ لہذا معقود علیہ کی منفعت کی شرط احدالمتعاقدین کی منفعت کی شرط کے مانند ہےاوروہ بھی مذکورہ دونوں وجوہات سے فاسد ہے۔

اور جب کسی کی منفعت وابستہ نہ ہوتو بیع صحیح ہےاورشرط باطل ہے جیسے یہ شرط کہ فروخت شدہ جانورکونہ بیچے؛ کیونکہ اس شرط کا کوئی مطلب نہیں ہے؛ لہذا نہ ربا متحقق ہوگا اورنہ منازعت تک پہونچائے گالہذا ظاہرالروایۃ کےمطابق شرط لغو ہوجائے گی۔(عنایۃ مع الفتح القدیر:۶/۴۴۱-۴۴۳)

صاحب ہدایہ نے آپ ﷺ کی حدیث نهى عن بيع وشرط کوذکرکرکے

خلاصہ یہ فرمایا: ثم جملة المذهب فيه ان يقال : كل شرط يقتضيه العقد كشرط الملك للمشترى لايفسد العقد لثبوته بدون الشرط. و كل شرط لايقتضيه العقد وفيه منفعة لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق يفسده كشرط ان لايبيع المشترى العبد المبيع لان فيه زيادة عارية عن العوض فيؤدى الى الربا، او لانه يقع بسببه المنازعة فيعرى العقد عن مقصود ، الا ان يكون متعارفا، لان العرف قاض على القياس ولو كان لا يقتضيه العقد ولا منفعة فيه لاحد لايفسده وهو الظاهر من المذهب كشرط ان لايبيع المشترى الدابة المبيعة لانه انعدمت المطالبة فلا يؤدى الى الربا ولا الى المنازعة.(هداية مع الفتح : ٦/٤٤٢)

حاصل یہ کہ فقہائے احناف نے حدیث شریف نهى عن بيع و شرط سے جن شرطوں کا استثناء کیا ہے ان کی علت یہ ہے کہ ان شرطوں کے ہوتے ہوئے بھی شریعت مطہرہ کی کسی حرمت کا ارتکاب لازم نہیں آتا، نہ ربا، نہ مفضی الی المنازعہ اور نہ کسی دوسرے فساد کا ارتکاب لازم آرہا ہے اور حدیث شریف کو معلول بعلت ربا، شبہ ربا اور مفضی الی المنازعت ہونا مراد لیا گیا ہے۔

(۵) ب : ماقبل کی تفصیلی گفتگو سے معلوم ہوگیا کہ بیع بالشرط کے ممنوع ہونے کی علت بعض شکلوں میں ربا ہے جہاں عوض مقابلہ سے خالی ہوتا ہے اور بعض شکلوں میں صرف منازعت کا احتمال ہے۔

حاصل یہ کہ شرائطِ ماقبل کی بحوالۂ عنایہ مختلف شکلوں کے پیش نظر علت بھی مختلف ہوگی، کبھی ربا علت ہوگی اور کبھی احتمالِ نزاع ہوگی۔

(ج) فقہائے احناف نے بیع بالشرط میں عرف کی وجہ سے بھی بہت سی اشیاء کی بیع

کومع الشرط جائز قرار دیا ہے اور عرف کا اعتبار کیا ہے۔

درمختار میں ہے: اما لو جری العرف به کبیع نعل مع شرط تشریکه او ورد الشرع به کخیار شرط فلا فساد. (۱۳٦/٤)

علامہ کاسانیؒ امام زفرؒ کے عدم جواز کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ شرط بھی تعامل ناس کی وجہ سے جائز ہے جیسے کہ استصناع کو تعامل ناس کی وجہ سے قیاس کے مقابلہ میں جائز قرار دیا۔

ولنا ان الناس تعاملوا هذا الشرط فی البیع کما تعاملوا الاستصناع فسقط القیاس بتعامل الناس کما سقط فی الاستصناع .(بدائع :۱۷۲/۵)

عرف کا حکم:۔ احناف کے نزدیک عرف عملی بھی نص عام کی تخصیص کرتا ہے، اس سے نص کی تعطیل مقصود نہیں ہے بلکہ نص وعرف دونوں پر عمل ہو رہا ہے، لیکن ایک کا محل علیحدہ ہو، جیسے استصناع بیع معدوم ہے اور بیع معدوم صحیح نہیں ہے۔(لا تبع ما لیس عندك) لیکن آپ ﷺ نے بیع سلم میں باوجود معدوم ہونے کے رخصت فرمائی اس عرف کی وجہ سے جو مدینہ منورہ میں رائج تھا، چونکہ استصناع بھی لوگوں کی حاجت ہو گیا اور اس کا عرف ورودِ نہی کے وقت بھی جاری تھا۔(مفهوم الفقهی الاسلامی : ۱۵۰)

سلم الوصول میں شیخ محمد بخیت فرماتے ہیں کہ احناف عرف عملی کو مخصص مانتے ہیں۔

(سلم الوصول شرح علی نہایۃ السول:۲/۴۶۱)

(۱) وہ نص شرعی (قرآن وسنت) کے خلاف نہ ہو۔ (چاہے نص عام ہو یا خاص) اس طور پر کہ اس عرف پر عمل کرنا نص کو کلی طور پر معطل کر دے، ایسی صورت میں قرآن وسنت ہی پر عمل ہوگا اور عرف کو چھوڑ دیا جائے گا۔

(۲) وہ قرآن وسنت کے عام حکم کے خلاف نہ ہو، اگر حکم کے کسی خاص جزء میں

مخالفت ہوتو ایسی صورت میں عام حکم سے اس خاص کوعرف کی بنا پر مستثنی قرار دیں گے جیسے بیع معدوم سے ممانعت کے باوجود استصناع وسلم کا جائز ہونا ہے۔

(۳) اس پر عمل تمام حوادثات یا اکثر حوادثات میں بغیر تخلف کے جاری ہو۔

(۴) وہ عرف واقعہ کے پائے جانے سے پہلے موجود ہو یا اس کے متقارن ہو، عرف طاری نہ ہو۔

(۵) جن منصوص احکام کی علت عرف ورواج کی بنیاد پر ہوان میں ہر زمانہ میں یہ علت جاری ہوگی اور عرف کے بدلنے سے احکام کی صورت بدلتی رہے گی۔(ج:۲،ص:۸۳۱)

عرف کا نصِ خاص سے تعارض:۔

شریعت مطہرہ نے خصوصی نصوص کے ذریعہ جن چیزوں کو منع کیا ہے وہ قطعی چیزیں ہوتی ہے،عرف کی وجہ سے ان میں نظر ثانی کی گنجائش نہیں ہوگی۔

البتہ وہ نصوص جو عرف پر مبنی ہو یا معلل بالعرف ہوں تو اس سلسلہ میں اختلاف ہے کہ اس کو نص عرفی قرار دیا جائے؟ اموالِ ربویہ کے کیلی اور وزنی ہونے میں طرفین کا امام ابو یوسفؒ سے جو اختلاف ہے اس سے اس کی وضاحت ہوتی ہے،طرفین نص کو ترجیح دیتے ہیں اور امام ابو یوسفؒ نص کو معلول بعلت (بالعرف) مانتے ہیں۔(فتح القدیر مع العنایۃ:۷/۱۵)

حاصل یہ کہ عرف کا اعتبار نصوص عمومیہ میں ہے۔نص خاص میں نہیں ہے، خاص کر جب وہ معلول بعلت بھی نہ ہو،اور اگر وہ معلول بعلت ہے تو اس میں جواز ہے، جیسے بیع الوفاء عندالاحناف فاسد تھی لیکن کثرت رواج نے اس کے فساد کی علت کو منتفی کر دیا۔اسی طرح روٹی کو عدداً قرض دینا اور عدداً ہی اس کی واپسی،امام محمدؒ نے جائز قرار دی ہے۔(فتح القدیر:۵/ ۲۹۹،مفہوم الفقہ الاسلامی:۱۵۳)

زیر بحث مسئلہ میں شرط کی مختلف شکلوں کے پیش نظر ہم نے اس کی علت بھی الگ

الگ مانی ہے، کبھی ربا، کبھی شبہ ربا اور کبھی احتمال نزاع اور اسی اعتبار سے عرف کے ساتھ ان کا تعلق ہوگا۔ احتمال نزاع کی شکل میں تو عرف کا حکم واضح ہے جیسے کہ بیع الوفاء وغیرہ کی مثالیں ذکر کی جا چکی ہیں۔عنایہ کی عبارت بھی مع الدلیل گزر چکی۔

البتہ ربا کے سلسلہ میں احناف کے اصول کے مطابق چونکہ وہ نص شرعی سے متصادم ہورہی ہے اور محل نزاع بھی ہے، لہذا عرف کی بنیاد پر وہ جائز نہ ہوگی؛ الا یہ کہ وہ نص معلول بعلت ہو۔ چنانچہ محل نزاع نہ ہونے کی صورتوں میں فقہاء نے عرف کا اعتبار کیا ہے۔ (حاشیۂ ھدایہ:۱۳/۴۳، مفہوم الفقہ الاسلامی:۱۵۳)

بدائع الصنائع وغیرہ کتب احناف نے ربا کی شکلوں والی بیع کو فاسد ہی قرار دیا ہے:

فالبيع فى هذا كله فاسد لان زيادة منفعة مشروطة فى البيع تكون ربا لانها زيادة لا يقابلها عوض فى عقد البيع وهو تفسير الربا والبيع الذى فيه الربا فاسد او فيه شبهة الربا وانها ا مفسدة للبيع كحقيقة الربا على ما نقرره ان شاء الله تعالى .(بدائع الصنائع:٥/١٦٩)

اور تعامل ناس کی وجہ سے جواز بیع کی مثالوں میں ربا والی شکلیں فقہائے احناف نے ذکر نہیں کی ہے۔

(د) شرط کے ذریعہ حاصل ہونے والا نفع بھی شرط کے مختلف ہونے کے اعتبار سے الگ الگ حکم اختیار کرے گا مثلاً شرط صحیح جس میں صرف تاکید وزیادتی کے الفاظ ہوتے ہیں وہ بیع جائز ہے؛ لہذا اس کے فسخ کے جواز میں کوئی کلام نہیں ہے، اسی طرح عقد جس کا تقاضہ نہ کرے لیکن وہ متعارف ہو جیسے تشریک کی شرط سے فعل کی بیع اس کا حکم بھی ماقبل کی طرح جواز کا ہے۔(الثابت بالعرف قاض على القياس) کیونکہ جب علت (وقوع نزاع) کو وہ عرف ختم کر دیتا ہے تو وہ معنیً حدیث شریف کے موافق ہوگیا۔ یہی حکم اس وقت ہے

جبکہ کسی کی منفعت وابستہ نہ ہو۔(معقود علیہ غیر اہل استحقاق سے ہو)

البتہ وہ شکل جس میں عرف نہ ہو اور احد المتعاقدین کا نفع بھی وابستہ ہو تو چونکہ یہ بیع فاسد کا حکم رکھتا ہے اور اس کی علت ایسی زیادتی ہے جو عوض سے خالی ہے یعنی ربا ہے۔اسی طرح وہ شکل جس میں معقود علیہ کا فائدہ ہو۔(جیسے مشتری پر شرط لگانا کہ وہ عبد مبیع کو فروخت نہ کرے) چونکہ عقد کی تمامیت معقود علیہ سے ہے اور اس جگہ معقود علیہ کی منفعت کی شرط ہے تو وہ بھی احد المتعاقدین کی منفعت کی شرط کے مانند حکم رکھتی ہے یعنی وہ بھی ربا اور محل نزاع ہونے کی وجہ سے فاسد ہے اور اس کا نفع بھی سود ہے۔

لیکن چونکہ ربا اور محل نزاع میں فرق ہے۔ربا کا حکم تو واضح ہے البتہ محل نزاع جہالت کی وجہ سے بھی ہوسکتا ہے تو اگر دونوں بعد میں راضی ہوجائے تو وہ شرط فساد بعلت ربا نہ ہونے کی وجہ سے اس کا نفع لینا جائز ہے؛مگر جبکہ کسی کو دھوکا دینا مقصود نہ ہو۔

اور بیع فاسد کا جو حکم ہے کہ متعاقدین میں سے ہر ایک کو فسخ کرنا ضروری ہے،اسی طرح اگر فساد بشرط زائد ہوتو عند الامام محمدؒ جس کے لئے شرط ہے اس کو فسخ کرنا ضروری ہے نہ کہ جس کے ذمہ ایفاء شرط ہے۔

واما اذا كان بعده (بعد القبض) فللذى له الشرط ان يفسخه بحضرة صاحبه اذا كان المبيع فى يد المشترى على حاله لم يزد ولم ينقص. واما على قول ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله تعالى فلكل واحد من المتعاقدين حق الفسخ لانه مستحق حقا للشرع فانتفى اللزوم عن العقد. (عناية وفتح القدير:٦/٤٦٥)

عاقدین کو حاصل ہونے والے نفع کے سلسلہ میں صاحب ہدایہ نے ایک مسئلہ ذکر کیا ہے کہ کسی شخص نے بیع فاسد کے طور پر ایک باندی خریدی اور دونوں نے باہمی قبضہ کرلیا؛ پھر باندی فروخت کرکے اس میں نفع اٹھایا تو نفع کو صدقہ کردے،اور بائع اول نے ثمن میں

جو کچھ نفع اٹھایا ہو وہ اس کے لئے حلال ہے۔اور دونوں میں فرق یہ ہے کہ باندی ایسی چیز ہے جو متعین ہے تو عقد اس کی ذات سے متعلق ہوگا، پس نفع میں نجاست حرمت بیٹھ جائے گی اور درہم و دینار ایسی چیز ہیں کہ عقود میں متعین نہیں ہوتے ہیں تو بیع دوم ان کی ذات سے متعلق نہ ہوگی تو حرمت ان میں نہیں آئے گی لہذا صدقہ کرنا واجب نہ ہوگا۔

اور یہ فرق متعین و غیر متعین کا ایسی نجاستِ حرمت میں ہے جس کا سبب فساد ملک ہو اور وہ نجاست جو بسبب عدم ملک ہو تو طرفین کے نزدیک دونوں قسموں کو شامل ہے، کیونکہ عقد دوم کا تعلق متعین میں از راہ حقیقت ہوگا اور غیر متعین میں بطور شبہ کے، اس طرح کے غیر متعین سعی کے ساتھ بیع کی سلامتی اور ثمن کا انداز مقدار متعلق ہے اور فسادِ ملک کے وقت حقیقت بدل کر شبہ ہو جاتی ہے اور شبہ گھٹ کر شبہ کا شبہ ہو جاتا ہے حالانکہ معتبر صرف شبہ ہے اور جو شبہ سے نیچا ہو وہ معتبر نہیں ہے۔

ابن ہمام اس سلسلہ میں ایک اصولی گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ میں اصل یہ ہے کہ مال کی دو قسمیں ہیں: (۱) وہ قسم جو متعین نہ ہوتی ہو جیسے دراہم و دنانیر، اور وہ قسم جو متعین ہوتی ہو وہ دراہم و دنانیر کے علاوہ ہیں۔

اور خبث کی بھی دو قسمیں ہیں: (۱) بدل میں خبث مبدل میں ملکیت نہ ہونے کے سبب سے (۲) فسادِ ملک کی وجہ سے خبث۔

عدم ملک والا خبث متعین و غیر متعین دونوں میں عمل کرے گا، لہذا غاصب و مودع نے مغصوب و ودیعت میں تصرف کیا اور وہ چاہے عرض ہو یا نقد ہو اور ثمن ادا کر دیا اور نفع اٹھایا تو ان کے لئے طرفین کے نزدیک صدقہ کرنا واجب ہے کیونکہ یہ غیر کے مال کا بدل ہے، اگر متعین میں ہے تو حقیقت خبث ثابت ہوگا، اور غیر متعین اگرچہ وہ چیز نہیں ہے جس سے غیر کے مال کا بدل خریدا ہے کیونکہ عرض اس سے متعلق نہیں ہے ، بلکہ اس کے مثل کے ذمہ میں

واجب ہونے سے ہے، لیکن وہ مغصوب یا ودیعت کے ذریعہ نفع اٹھانے کا ذریعہ تو بنا، لہذا اس کا صدقہ کردے؛ لان الشبهة معتبرة كالحقيقة فى ابواب الربا ۔اورفساد ملک کا خبث عدم ملک والے خبث سے کم درجہ کا ہے لہذا وہ شبہ خبث کا تقاضہ کرے گا متعین اشیاء (باندی وغیرہ) میں اور غیر متعین میں شبہ الشبہ ثابت ہوگا ۔(فتح القدیر:۶/۴۷۳-۴۷۴) امام ابو یوسفؒ کے نزدیک متعین وغیر متعین دونوں میں قبضہ لینا جائز ہے۔

زیر بحث مسئلہ (بیع کا فساد شرط فاسد کی وجہ سے ہو) میں بھی متعین اشیاء میں شبہ ربا ثابت ہوگا اور غیر متعین میں شبہ الشبہ ہوگا۔یعنی بائع کے لئے غیر متعین ہونے کی وجہ سے شبہ الشبہ ہوگا اور اس کا اعتبار نہ ہوگا لہذا اس کے لئے نفع لینا جائز ہوگا اور مشتری کے لئے شبہ ربا ثابت ہوگا۔(عندالطرفین)

وشبهة الشبهة غير معتبرة ـــــ واما اذا كان شبعة الشبهة ايضا داخلة فى الريبة فقد يثبت به خلاف المدعى ـــــ لكن لايصح اعتباره لئلا يفسد باب التجارة، اذ قلما يخلو عن شبهة شبهة الشبهة فما دونها. (عناية: ۱/٤٧٥، فتح القدير: ٦/٤٧٤)

(۴) عرف وتعامل کے علاوہ رفع نزاع کی صورتیں، عاقدین کا تحریری معاہدہ، حکومت، کمپنی یا ادارہ کی قانون سازی وغیرہ۔

عرف خاص کے اعتبار اور عدم اعتبار کو مد نظر رکھتے ہوئے عرف کے علاوہ دوسری صورتوں کا حکم بھی معلوم ہوسکتا ہے۔

عرف خاص کے سلسلہ میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس کا اعتبار نہیں ہوتا ہے؛ فالحاصل ان المذهب عدم اعتبار العرف الخاص ولكن افتى كثير من المشائخ باعتباره .

آگے عدم اعتبار کی دلیل ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر بلدۂ واحدہ کا تعامل تخصیص کے جواز کا تقاضہ کرتا ہے تو دوسرے شہر کا ترکِ تعامل اس تخصیص کا انکار کرتا ہے، تو اب شک ہوگیا، فلا یثبت التخصیص بالشك بخلاف التعامل فی الاستصناع فانه وجد فی البلاد کلها .(رسائل:۲/۱۱۷)

فتاویٰ بزازیہ میں امام بخاری (فقیہ) کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ حکم عام عرف خاص سے ثابت نہیں ہوگا اور کچھ حضرات نے کہا کہ ثابت ہوگا۔(الاشباہ والنظائر:ص:۱۰۲، رسائل: ۲/۱۱۷)

البتہ بہت سے محققین حضرات نے عرف خاص کا اعتبار کیا ہے جس کو علامہ ابن نجیمؒ نے ذکر کیا ہے اور علامہ شامیؒ نے بھی تحریر فرمایا ہے۔

ولو سلم ان المراد بالعرف العام ما ذکرته فاعتبار العرف الخاص ببلدة واحدة قول فی المذهب والقول الضعیف یجوز العمل به عند الضرورة .(رسائل: ۲/۱۲۵)

ابن ہمامؒ نے بھی جوتا بنانے کی شرط سے چمڑا خریدنے کو استحسانا جائز قرار دیتے ہوئے تعامل کی وجہ سے شرط کو لازم قرار دیا ہے۔ پھر آگے ابن ہمامؒ فرماتے ہیں: ومثله فی دیارنا شراء القبقاب علی ان یسمر له سیرا انتهیٰ.

علامہ شامیؒ اس کو نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ عرف حادث بھی ہے اور خاص بھی۔ اذ کثیر من البلاد لایلبس فیها القبقاب وقد جعله معتبرا مخصصا للنص الناهی عن بیع بشرط .

امام مالکؒ نے بھی عرف خاص سے نص میں تخصیص کو جائز قرار دیا ہے۔

اشیاء میں ابن نجیمؒ عرف خاص کا عدم اعتبار ثابت کرنے کے بعد فرماتے ہیں: لیکن

بہت سے مسائل میں مشائخ نے اس کا اعتبار کیا ہے،اسی سلسلہ میں قاہرہ کے عرف (بدل خلو) کو پگھڑی کے بارے میں معتبر مانا۔

آگے صراحۃً فرماتے ہیں کہ میں بھی عرف خاص کے اعتبار کا قائل ہوں ،اور فقہاء نے بھی قاہرہ کے عرف کا اعتبار کیا ہے، چنانچہ فتح القدیر میں بھی ہے کہ قاہرہ میں مکان کی بیع میں سیڑھی بھی شامل ہوگی کیونکہ ان کے مکانات کی ترتیب ہی ایسی ہے کہ بغیر سیڑھی کے ان سے انتفاع ممکن نہیں ہے،لان بیوتھم طبقات لاینتفع بھا الا به .(الاشباہ:١٠٤)

عرف خاص نصوصِ شرعیہ کے مقابلہ میں معتبر نہیں ہے،البتہ نصوصِ فقہاء کے مقابلہ میں معتبر ہے جیسے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: ظاہر الروایۃ کی مخالفت میں عرفِ عام وخاص میں کوئی فرق نہیں ہے،فرق صرف اس حقیقت سے ہوگا کہ عرف عام کا اعتبار وثبوت تمام بلاد میں ہوگا اور عرف خاص کا حکم صرف اسی شہر میں ثابت ہوگا۔

علامہ حمویؒ نے حاشیہ اشباہ میں لکھا ہے کہ حکم عام عرفِ خاص سے ثابت نہیں ہوگا،اس سے معلوم ہوا کہ حکم خاص عرف خاص سے ثابت ہوگا۔(رسائل:۲/۱۳۲)

امام محمدؒ نے کل حل علیّ حرام سے بغیر نیت کے طلاق کا وقوع ثابت نہیں کیا ہے ،جبکہ مشائخ بلخ نے اس سے صریح طلاق مراد لی ہے،علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: فھذا صریح فی اعتبار عرف بعض البلاد واعتبار عرف الحادث علی عرف قبله.(١٣٢/٢)

علامہ شامیؒ نے کتب مذہب کے خلاف عرف خاص کے معتبر ہونے پر دلالت کرنے والے بہت سے مسائل وشواہد پیش کئے ہیں،بشرطیکہ وہ نصوص شرعیہ کے مخالف نہ ہو۔اسی طرح جامع الفصولین کے حوالے سے ذکر کیا ہے کہ لوگوں میں رائج کلام کو متعارف کی طرف پھرایا جائے گا۔

علامہ قاسم کے فتاوی میں ہے کہ واقف، موصی، حالف اور منت ماننے والے کے اور ہر عقد کرنے والے کے الفاظ اس کی عادت پر محمول ہوں گے، چاہے وہ لغت عرب اور لغتِ شارع کے موافق ہوں یا نہ ہوں۔ (رسم المفتی: ۱۰۰، رسائل: ۲/۱۳۳)

مذکورہ بالا حضرات فقہائے کرام کی عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنے زمانے کے عرف وعادات کے مطابق عقود وشروط کا اعتبار کیا ہے، جبکہ وہ نص شرعی کے صریح مخالف نہ ہو، چاہے ظاہر مذہب کے خلاف ہوں۔

اس اعتبار سے ہمارے زمانے کی تجارت کی متنوع شکلیں، پیچیدگیاں، دشواریاں اور بائع ومشتری کی مجبوری، حکومت یا کمپنی کا غیر مسلم ہونا، ادارہ کی قانون سازی میں ہماری بے دخلی ولاچاری وغیرہ حالات کے پیش نظر شرط فی البیع کے جواز کی گنجائش ہوسکتی ہے، شرط یہ ہے کہ وہ نصوص شرعیہ کی صریح مخالفت کو شامل نہ ہو، مثلاً وہ سودی کاروبار کو مشتمل ہو تو ہر ایسی کمپنی یا ادارہ سے کاروبار کرنا اور ان کی شرطوں کا اعتبار کرنا جائز ہوگا۔

بلکہ ایک مسلمان کے لئے ایسے کاروبار سے احتراز کرتے ہوئے شریعت مطہرہ کے دامن کو مضبوطی سے تھامنا چاہئے تب ہی دنیا میں ان کا خیر امم اور امت وسط ہونا ظاہر ہوگا، اور وہ دنیا کو سودی لعنتوں، مشکلوں اور موجودہ مصنوعی اقتصادی کساد بازاری سے نجات دلائے گا، یا کم سے کم اس سے اپنے آپ کو بچائے گا، آج کی تجارت کی تنافس والی دنیا میں یہ کوئی بعید چیز نہیں ہے، ہمت واستقلال کی ضرورت ہے؛ لیکن یہ سب مسلم ملکوں یا تنظیموں کے لئے ہے۔ غیر مسلم ملکوں میں رہنے والے مسلمانوں کے لئے انفرادی طور پر کسی چیز کی خرید وفروخت میں بہت سی پیچیدگیاں ہیں، تو عرفِ خاص کی طرح اس کے جواز کی گنجائش نکل سکتی ہے؛ لیکن سودی کاروبار کو چھوڑ کر دوسری علتیں جس میں غرر، نزاع اور جہالت وغیرہ کا اندیشہ ہوتا ہے، اگر کمپنی، ادارہ یا حکومت کی جانب سے ان علتوں کو رفع کرنے کی شکلیں

عمل میں لائی جاتی ہوں، یا بار بار کا تجربہ ان کے رفع پر شاہد ہو یا قانونی گارنٹی دی جاتی ہو، تو پھر ان علتوں کے ہوتے ہوئے بھی یہ کاروبار عرف خاص کے درجہ میں رکھتے ہوئے جائز ہوں گے، کیونکہ شریعت مطہرہ نے جب ان شرطوں کو مذکورہ قباحتوں کی وجہ سے فاسد فرمایا تھا اور وہ علت اب موجود نہیں ہے تو گویا یہ نصوص معلول بعلت تھیں، اور علت کے مرتفع ہونے سے حکم بھی مرتفع ہو جائے گا۔

(و) عرف وتعامل کے علاوہ رفع نزاع کی صورتیں وہی ہیں جو ماقبل کے سوال میں مذکور ہیں، اس کے علاوہ عاقدین کا تحریری معاہدہ سرکاری کاغذات ودستاویزات کے ساتھ اسٹامپ لگا کر ہو (بشرطیکہ سودی نہ ہو) گاؤں یا علاقہ کے دو چار بڑے آدمیوں کی شہادت کے ساتھ تحریری معاہدہ ہو (جو شرط فاسد بشمول سود کو شامل نہ ہو) یا خود بائع ومشتری کا رفع نزاع پر باہمی اعتماد ہو۔ دیہاتوں میں جو مصالحتی کمپنی یا پنچ ہوتی ہے وہ بھی اس سلسلہ میں اچھا رول ادا کر سکتی ہے۔

مگر بہتر یہ ہے کہ اسمیں علماء یا مسائل شرعیہ سے واقف لوگ بھی شریک ہوں اور اگر ہماری شرعی پنچایتوں اور محکمۂ شرعیہ میں یہ معاملات بھی لوگ لے جائے اور ان کو اپنی شرعی ودینی مجلس قضا سمجھ کر ان کی باتیں مانے تو اس سے بھی اچھے نتائج مرتب ہوں گے۔ ان شاء اللہ۔

❖❖❖

سوال نامہ:

مختلف النوع ملازمتیں اوران کے شرعی احکام

انسان کی صلاحیتیں منجانب اللہ محدود رکھی گئی ہیں،وہ اپنی تمام ضرورتیں خود پوری نہیں کرسکتا،اسے بہت سی دفعہ اپنی ضروریات کے لئے دوسروں کا سہارا لینا پڑتا ہے،اور وہ اس کی اجرت ادا کرتا ہے،اس طرح اس شخص کی ضرورت پوری ہوتی ہے،مثلا اس کا مکان بنتا ہے،اس کا کاروبار چلتا ہے،اس کے لئے سفر آسان ہوجاتا ہے وغیرہ اور دوسرے شخص کے لئے یہی عمل رزق کا ذریعہ بن جاتا ہے،اسی لئے اجارہ کے جائز ہونے پر امت کا اجماع ہے،اور خود قرآن وحدیث سے اس کا واضح ثبوت موجود ہے،لیکن عمل کوئی بھی ہوضروری ہے کہ وہ شریعت کے دائرہ میں ہو،اس سے اللہ اوراس کے رسول کا حکم ٹوٹتا نہ ہواور منہیات شرعیہ کا ارتکاب لازم نہ آتا ہو،چنانچہ قرآن مجید نے جہاں اچھے کاموں کا حکم دیا ہے وہیں گناہ اورظلم سے منع فرمایا ہے،اور ظاہر ہے کہ ایسے کاموں کو کرنا جس کی شریعت میں اجازت نہیں ہے،گناہ میں تعاون کرنا ہے۔پھر تعاون کا ایک قریبی درجہ ہے،جو براہ راست کسی عمل میں مددومعاون ہوتا ہے،دوسرا درجہ دور کے تعاون کا ہے؛جس سے بچنا بعض دفعہ ممکن نہیں ہوتا،اسی لئے فقہاء نے سدّ ذریعہ کے اصول کے ذیل میں وہ عمل جو اکثر یا بکثرت کسی بات کا ذریعہ بنتا ہواوروہ عمل جس کا ذریعہ شاذ ونادر ہو،فرق کیا ہے۔

اس پس منظر میں درج ذیل سوالات پیش خدمت ہیں،امید ہے کہ کتاب وسنت، شریعت کے مقاصداور فقہاء کی تشریحات کی روشنی میں ان کے جوابات عنایات فرمائیں گے:

(۱) بعض ملازمتوں کا تعلق حکومتوں سے ہوتا ہے؛لیکن اندیشہ ہوتا ہے کہ اس میں بعض دفعہ خلاف شریعت عمل کا ارتکاب کرنا پڑے گا،اس سلسلہ میں ملازمتوں کی

درج ذیل صورتیں قابل توجہ ہیں: اگر اس طرح کی کچھ اور صورتیں بھی آپ کے سامنے ہوں تو ان کو بھی واضح کر دینا مناسب ہوگا:

[الف] حکومت کا ایک اہم شعبہ فوج کا ہے، جس کا کام ملک کی سرحدوں کی حفاظت کرنا اور غیر معمولی حالات میں اندرون ملک امن وامان کو قائم رکھنا ہے، ظاہر ہے کہ فی نفسہ یہ بہتر مقاصد ہیں لیکن بعض دفعہ فوج کو ظالم ومظلوم کی تحقیق کئے بغیر وار کرنا پڑتا ہے، اور فوجی اپنے کمانڈر کے حکم کا پابند ہوتا ہے، اسی طرح بعض دفعہ ایک مسلمان فوجی کا مد مقابل اسی کا ہم مذہب شخص ہوتا ہے، اگر چہ ایسا ہونا ضروری نہیں ہے؛ البتہ یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ فوج میں مسلمانوں کا رہنا اجتماعی لحاظ سے مسلمانوں کے مفاد میں ہے، بہت سی دفعہ اس کی وجہ سے مسلمان فوج کی زیادتی سے بچ سکتے ہیں، نیز یہ روزگار کا ایک وسیع ذریعہ بھی ہے، اس کو چھوڑ دینا مسلمانوں کے لئے معیشت کے وسائل کو محدود کر دینے کے مترادف ہوگا؛ تو کیا مسلمانوں کے لئے فوج کی ملازمت اختیار کرنا جائز ہوگا؟

[ب] فوج ہی سے قریب دوسرا شعبہ پولیس کا ہے، جس کا بنیادی مقصد اندرون ملک امن وامان کو قائم رکھنا ہے، پولیس کو بھی بعض اوقات مظلوموں پر گولی چلانی پڑتی ہے، مجرموں سے جرم کا اقرار کرانے کے لئے ایذا رسانی کا ارتکاب کرنا پڑتا ہے، اور خیال کیا جاتا ہے کہ اچھا انسان بھی اس شعبہ میں اپنے دوسرے ساتھیوں کی صحبت کی وجہ سے بدزبان اور ظلم وجور کا خوگر بن جاتا ہے، البتہ اگر پولیس میں مسلمان نہ ہوں تو اس سے مسلمانوں کو زیادہ نقصان اور انصاف سے محرومی کا اندیشہ ہے تو کیا مسلمانوں کے لئے اس شعبہ کی ملازمت اختیار کرنا جائز ہوگا؟

[ج] حکومت کا اہم شعبہ مخبری اور انٹیلیجنس کا بھی ہوتا ہے، ملک کی سلامتی وامن وامان کا

قیام اور جرائم کی روک تھام کے لئے یہ ایک ناگزیر ضرورت ہے؛ لیکن ظاہر ہے کہ جولوگ اس شعبہ میں ملازمت کرتے ہیں، انہیں تجسس اور غیبت کا ارتکاب کرنا پڑتا ہے، بعض اوقات محض شبہ کی وجہ سے شریف شہریوں کے خلاف بھی ایسی کارروائی کی ضرورت پڑ جاتی ہے، ان حالات میں کیا مسلمانوں کے لئے اس شعبہ میں ملازمت کرنا درست ہوگا؟

[د] انصاف کی فراہمی، ظلم وحق تلفی کی روک تھام اور نزاعات کو طے کرنے کے لئے عدلیہ کا نظام قائم ہے اور ہر مہذب معاشرہ کے لئے اس نظام کا وجود ناگزیر ہے، عدالتیں بنیادی طور پر دستور کی تشریح اور تصفیہ طلب واقعات میں ان کی تطبیق کا کام کرتی ہیں، اور یہ امر محتاج بیان نہیں کہ ہمارے ملک کا دستور یا قانون کتاب اللہ اور سنت رسول پر مبنی نہیں ہے؛ بلکہ بہت سے قوانین شریعت اسلامی سے متصادم بھی ہیں، اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ مسلمانوں کی نسبت سے عدالت کے رویہ کو بھی منصفانہ نہیں کہا جا سکتا، اگر عدالتوں میں مسلمانوں کی نمائندگی ختم ہو جائے تو اندیشہ ہے کہ ان حالات میں مسلمانوں کی مظلومیت اور بڑھ جائے گی، ان حالات میں یہ بات قابل توجہ ہے کہ مسلمانوں کے لئے عدالتوں میں ملازمت کرنا درست ہے یا نہیں؟

[ھ] کوئی حکومت عوامی ٹیکس کے بغیر اپنی ضروریات پوری نہیں کر سکتی، ٹیکس کی ایک صورت وہ ہے جسے انکم ٹیکس کہا جاتا ہے، بہت سے لوگوں کا خیال ہے کہ ہمارے ملک میں انکم ٹیکس کی جو شرحیں رکھی گئی ہیں وہ ظالمانہ ہیں، دوسرے عموماً اس ٹیکس کو ٹھیک طور پر عوامی فلاح پر استعمال نہیں کیا جاتا، بلکہ آمدنی کا بڑا حصہ حکمرانوں کی عیش کوشی اور انہیں دی گئی غیر معمولی سہولتوں پر خرچ کر دیا جاتا ہے، پھر یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ انکم ٹیکس

کے لئے بعض اوقات لوگوں کے نجی معاملات اور دولت کے سلسلہ میں تجسس بھی کرنا پڑتا ہے؛لہذا کیا انکم ٹیکس کے شعبوں میں مسلمان ملازمت کر سکتے ہیں؟

(۲) بعض ملازمتیں ایسی ہیں جن کا سرکاری ہونا ضروری نہیں ،لیکن وہ بنیادی طور پر محرمات پر مبنی ہیں، چنانچہ:

[الف] بینک اصل میں سودی لین دین کا بنیادی طور پر کاروبار کرتا ہے،اب سوال یہ ہے کہ بینک کی ملازمت کا کیا حکم ہے؟اگر ایک شخص پیسہ کے لین دین اور سودی حسابات کو لکھتا نہ ہو،کوئی اور کام کرتا ہو جیسے بینک کے کمپیوٹر کی مرمت ، بینک کے ایر کنڈیشن کی مرمت ، بینک کی حفاظت ، جانتے بوجھتے بینک کے مکان کی تعمیر یا اپنا مکان بینک کو کرایہ پر دینا، کیا یہ صورتیں بھی سودی معاملات کے تعاون میں شمار کی جائیں گی یا اس نوعیت کی ملازمت جائز ہوگی؟

[ب] انشورنس کمپنی کا کاروبار ربا اور قمار پر مبنی ہے،البتہ انشورنس کی ایسی شکلیں جس میں واقعہ پیش نہ آنے کی صورت میں پالیسی ہولڈر کو کوئی رقم نہ ملتی ہو،جیسے میڈیکل انشورنس یا حادثہ انشورنس، یا جو انشورنس جبری نوعیت کا ہو،بعض اہل علم اس کو جائز قرار دیتے ہیں، اب سوال یہ ہے کہ انشورنس کمپنی کی ملازمت جائز ہے یا نہیں؟ کیا انشورنس کی تمام صورتوں کے لئے ایک ہی حکم ہے یا ان میں کچھ فرق بھی ہے؟ نیز کسی شخص کا انشورنس کمپنی کے ایجنٹ کی حیثیت سے کام کرنا درست ہے یا نہیں؟

[ج] شراب کی کمپنی میں کچھ لوگ شراب کی خرید وفروخت کرتے ہیں، کچھ لوگ کمپنی کے لئے بوتل بناتے ہیں، کچھ لوگ شراب کے لین دین میں نہیں رہتے ؛لیکن حساب کتاب لکھتے ہیں یا شراب کی کمپنی کو وہ اجزاء پیش کرتے ہیں جن سے شراب بنائی جاتی ہے تو شراب کی کمپنی کے ان مختلف کاموں میں ملازمت کا حکم یکساں ہے یا ان میں حکم

کے اعتبار سے کچھ فرق بھی ہوگا؟

(۳) بعض صورتیں ایسی ہیں جن میں کاروبار کا اصل مقصد حرام کام کرنا نہیں ہے؛ لیکن ضمنی طور پر وہاں حرام کام بھی کئے جاتے ہیں جیسے:

[الف] سپر مارکیٹ ہے جس میں زندگی کی مختلف ضروریات فروخت کی جاتی ہیں، اس میں شراب کا بھی ایک گوشہ ہے، ایسے سپر مارکیٹ کی ملازمت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اگر اس سلسلہ میں کچھ تفصیلات ہوں تو ان کو واضح کیا جائے۔

[ب] تدریس ایک معزز پیشہ ہے، جس کا انسانی شخصیت کی تعمیر سے گہرا تعلق ہے، لیکن موجودہ دور میں اولا تو مخلوط تعلیم کے نظام کا غلبہ ہے، اور استاذ کو بعض اوقات اس طرح تدریس کا فریضہ اجام دینا ہوتا ہے کہ اس کے مخاطب لڑکے بھی ہوتے ہیں اور لڑکیاں بھی ہوتی ہیں، اسی طرح لڑکیوں کی مخصوص درسگاہوں میں مرد اساتذہ بھی کام کرتے ہیں اور لڑکوں کی درسگاہوں میں خاتون اساتذہ بھی کام کرتی ہیں، ایسی ملازمت جائز ہوگی یا نہیں۔

[ج] ایک اہم پیشہ وکالت کا ہے، وکیل کا مقصد مظلوم کو انصاف دلانا اور ظالموں کو کیفر کردار تک پہونچانا ہوتا ہے، مسلمانوں کے اپنے اجتماعی اور انفرادی مسائل کے لئے وکیل کی ضرورت پڑتی ہے اور بہت سے مواقع پر اچھے مسلمان وکلاء کی کمی محسوس کی جاتی ہے، لیکن بدقسمتی سے اکثر وکلاء کے یہاں ظالم اور مظلوم میں کوئی فرق نہیں کیا جاتا بلکہ بہت سی دفعہ وہ مظلوم کو انصاف سے محروم کر دیتا ہے، نیز یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اکثر اوقات وکلاء اپنے مؤکل کے حق میں فیصلہ کرانے کے لئے انہیں جھوٹ بولنے کی باضابطہ تربیت دیتے ہیں، اس پس منظر میں یہ بات قابل غور ہے کہ کیا مسلمان اس پیشہ کو اختیار کر سکتے ہیں؟

[د] انسانی خدمت کا ایک اہم ذریعہ علاج اور پیشۂ طبابت ہے، لیکن بدقسمتی سے اس شعبہ میں بعض برائیاں درآئی ہیں، جیسے آپریشن مجبوری کی حالت میں کیا جانا چاہئے، لیکن ہاسپٹل کی انتظامیہ ڈاکٹروں کو تاکید کرتی ہے کہ وہ ہر ماہ کم سے کم اتنی مقدار میں آپریشن یا ٹیسٹ لکھے؛ تاکہ ہاسپٹل کی اور اس کی لیبارٹری کی آمدنی بڑھ سکے؛ اسی طرح سرکاری ہاسپٹلوں کے علاوہ پرائیویٹ ہاسپٹلوں میں بھی مرد ڈاکٹر کو خاتون مریض اور خاتون ڈاکٹر کو مرد مریض کے ایسے علاج پر بعض اوقات مجبور کیا جاتا ہے جس کا تعلق قابل ستر حصے سے ہے تو ایسے ہاسپٹلوں میں ملازمت کرنے کا کیا حکم ہوگا؟ اور ملازمین کے لئے کیا شرعی حدود ہوں گے؟

[ھ] ذرائع مواصلات کی ترقی، سیاحت کے رجحان میں اضافہ اور مسافر کی ضرورت کے لحاظ سے ''ہوٹل'' موجودہ سماج کی ضرورت بن گئی ہیں اور یہ اس وقت ایک نفع بخش تجارت بھی ہے، ہوٹلوں کا بنیادی مقصد تو معاوضہ لیکر قیام وطعام کی سہولیات فراہم کرنا ہے، لیکن بڑے ہوٹلوں میں بہت سی ایسی چیزیں بھی شامل ہوتی ہیں جو شرعاً جائز نہیں ہیں جیسے شراب کی فراہمی، خنزیر اور حرام غذا کا انتظام، رقص وموسیقی کی سہولت، پردہ کی رعایت کے بغیر سوئمنگ پول وغیرہ، ایسے ہوٹلوں میں ملازمت کرنے کا کیا حکم ہوگا؟ جبکہ حرام چیزوں کی فراہمی سے اس کا براہ راست تعلق ہو، یا براہ راست اس سے تعلق نہ ہو۔

❖❖❖

مختلف النوع ملازمتیں اور شرعی احکام ومسائل

از:۔ مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب)

زمین وآسمان کا ذرہ ذرہ اللہ تعالیٰ کا محتاج ہے، اپنے وجود وعدم میں محتاج، بقاء وترقی میں محتاج، حرکت وسکون میں محتاج، الغرض ساری چیزوں میں اللہ کا محتاج اور اللہ تعالیٰ اپنی ذات وصفات میں بے نیاز اور ہر چیز پر قادر، اللہ تعالیٰ کی ذات رحیم وکریم اور بندوں پر مہربان، اس لئے زمین وآسمان کی ساری مخلوقات کو وجود بخشنے کے بعد اس نے ان کی کفالت اور روزی پہنچانے کی ذمہ داری لی، اور قرآن کریم میں اعلان فرمایا: وما من دابة فی الارض الا علی اللّٰہ رزقھا. آیت مذکورہ میں ایک عظیم الشان احسان کا ذکر کیا گیا ہے، وہ یہ ہے کہ اس کے رزق کی کفالت حق تعالیٰ نے خود اپنے ذمہ لے لی ہے اور نہ صرف انسان کی بلکہ ہر جاندار کی۔

اور پھر رزق کے باب میں توکل بھی اسی ذاتِ رزاق پر کرنا ہے جس نے تمام کو روزی پہنچانے کی کفالت لی ہے، اس سلسلہ میں متعدد احادیث وارد ہیں، جیسے ایک حدیث میں فرمایا: لو انکم توکلتم علی الله حق توکله لرزقکم کما یرزق الطیر تغدو خماصا وتروح بطانا. ترجمہ: اگر تم اللہ تعالیٰ پر اس طرح توکل کرو جس طرح اس پر توکل کرنے کا حق ہے؛ تو تم لوگوں کو وہ اس طرح رزق عطا کرے گا، جس طرح پرندوں کو عطا کرتا ہے کہ وہ صبح بھوکے نکلتے ہیں اور شام کو پیٹ بھر کر واپس لوٹتے ہیں۔ (ابن ماجہ: کتاب

الزهد،باب التوکل والیقین،رقم الحدیث :٤١٦٤،ج:٤،ص:٤٥٢، ط:دارالمعرفة ، بیروت،وترمذی:کتاب الزهد، باب فی التوکل علی الله، رقم الحدیث: ٢٣٤٤، ج:٤،ص:٥٧٣، ط:شرکة مصطفی البابی، مصر، مسند احمد:١/٣٠)

پھر اللہ تعالیٰ نے مخلوقات کی ضروریات کی تکمیل کے لئے ہر قسم کے پھل پھول اور کھانے پینے کی چیزیں پیدا کی ،مگر ایک پابندی یہ لگادی کہ ان چیزوں کو حلال طریقہ سے اختیار کر کے استعمال میں لاؤ، ناجائز اور حرام چیزوں کے استعمال سے بچو، گندی اور نقصان دہ چیزیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے خود حرام فرمادی ہیں؛ ان سے مکمل احتراز کرو، تاکہ انسانی طبیعت پاک صاف ہو، حلال وطیبات کے استعمال سے انسان کے اندر اخلاق رذیلہ، عادات ذمیمہ اور بری چیزوں سے خود نفرت پیدا ہو جائے اور صفات حمیدہ، اخلاق حسنہ اور اچھی صفات کے ساتھ نیک اعمال سے محبت پیدا ہو جائے اور یہی ایک مسلمان کی شان ہے، چنانچہ ارشاد فرمایا: یا ایها الناس کلوا مما فی الارض حلالا طیبا. (البقرہ:١٦٠) اے لوگو! زمین کی چیزوں میں سے حلال اور پاکیزہ چیزیں کھاؤ، ویحل لهم الطیبات ویحرم علیهم الخبائث . ترجمہ: پاکیزہ چیزوں کو ان کے لئے حلال بتلاتے ہیں اور گندی چیزوں کو ان پر حرام فرماتے ہیں۔ (الاعراف:١٥٧)

شریعت محمدی ﷺ میں جس طرح اخذ حلال کی تاکید کی گئی ہے اور اس کے لئے قوانین نافذ کئے ہیں، اسی طرح کسب حرام سے بھی تاکیدی ممانعت فرمائی ہے، کسب حرام اور اکل حرام کے سلسلہ میں متعدد آیات واحادیث وارد ہے، جیسے أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا اور بیع خمر وغیرہ کی آیات واحادیث۔

لہذا ہمیں چاہئے کہ حلال طریقوں سے کمائیں، اسی پر قناعت کریں اور حرام طریقوں سے کمانے سے بچیں اور خدا پر کامل توکل کریں۔

جیسا کہ اوپر حدیث میں مذکور ہوا کہ توکل کے نتیجہ میں جس طرح پرندوں کو دیا جاتا ہے اسی طرح انسانوں کو بھی دیا جائے گا اور اس میں پرندوں کا حال ذکر کیا کہ صبح کو نکلتے ہیں، اس میں انسان کو اسباب معاش اختیار کرنے کے لئے نکلنے کا اشارہ کر دیا، اب اسباب مختلف ہیں، ان میں سے ایک کسی کی ماتحتی میں کام کرنا ہے؛ جسے ملازمت کہتے ہیں، اور کچھ ملازمتوں میں پریشانیاں اور مشقتیں بھی ہیں، تو کچھ راحتیں اور منفعتیں بھی، اور اسلامی شریعت انسانوں کی ہدایت اور انسانی معاشرہ کی طہارت واستقامت کے لئے نازل ہوئی ہے، یہ انسانوں کو پریشانی سے نکالتی ہے اور آسانی عطا کرتی ہے، تنگی سے بچاتی اور فراخی عطا کرتی ہے، مشقت سے نجات دلاتی ہے اور راحت پہونچاتی ہے، اسلامی شریعت عالمی اور دائمی ہے اور اللہ تبارک وتعالیٰ کی مقرر کردہ ہے۔

پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے احکام کے نزول اور انسانی زندگی میں ان کے نفاذ میں انسانی حالت اور اس کے قوت وضعف کے اثرات کا بھی لحاظ کیا ہے، ارشاد فرمایا: وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ. (الحج:۷۸)

یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ واقعات ومسائل لامحدود ہیں، شریعت دائمی اور حالات وظروف تغیر پذیر ہیں، ایسی صورت میں اسلامی احکام میں ثبات ولچک دونوں کی ضرورت ہے، یہی دونوں پہلو اسلامی شریعت کی عدالت، رحمت اور عالم گیری کو منور کرتے ہیں اور زمان ومکان کے اختلاف کے باوجود اس کی افادیت کو مؤثر اور محسوس کراتے ہیں۔

علامہ ابن قیمؒ نے ''اعلام الموقعین'' میں مستقل فصل قائم کی ہے: فصل في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الازمنة والامكنة والاحوال والنيات والعوائد. اور حالات وزمانہ کی تبدیلی کے اعتبار سے فقہ اسلامی میں رونما ہونے والے تغیر کی تفہیم کی ضرورت پر زور دیا ہے۔ (۵/۳)

جواب نمبر:ا **(الف-ب)** تو دوسری طرف جہاں نصوص موجود ہیں، وہاں مسئلہ نص صریح سے ثابت ہوگا، چوں کہ ہندوستان میں مسلمان اقلیت کے لئے بڑا مسئلہ جان ومال اورعزت وآبرو کی حفاظت کے ساتھ ساتھ کچھ معاشی مسائل بھی ہیں، کچھ شعبے ایسے ہیں کہ ان میں بعض دفعہ خلافِ شریعت عمل کا ارتکاب کرنا پڑتا ہے، جیسے فوج اور پولیس محکمہ، جہاں حلت وحرمت، منفعت ومضرت جیسے دونوں پہلو ہوتے ہیں۔

حرمت ومضرت جیسے جوروظلم کرنا اور ظالم ومظلوم کی تحقیق کئے بغیر وار کرنا، جس میں بسا اوقات آدمی کا ناحق خون بھی ہوجاتا ہے، اس کی مذمت اور ناحق قتل میں قرآن وحدیث ناطق ہے؛ قرآن کریم میں فرمایا ہے: وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا اِلَّا خَطَأً ، وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خٰلِدًا فِيْهَا. (النساء: ۹۳،۹۲) اور حدیث شریف میں ہے: حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: قیامت کے دن لوگوں میں سب سے پہلے خون کے متعلق فیصلہ کیا جائے گا۔ (مسلم: کتاب القسامة،باب المجازاة بالدماء فی الآخرة) نیز فرمایا: **من سل علينا السيف فليس منا.** (مسلم: کتاب الایمان،باب قول البنی ﷺ: من حمل علینا السلاح فلیس منا)

(ج) اسی طرح شعبۂ مخبری میں تجسس اور غیبت کا ارتکاب ہوتا ہے؛ حالانکہ اس کی مذمت میں قرآن کریم کا حکم ہے: وَلَا تَجَسَّسُوْا وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً. (الحجرات:١٢) اس آیت کریمہ سے واضح ہے کہ مسلمانوں کے بارے میں تجسس کرنا اصلاً حرام ہے۔

پھر جب کوئی شخص کافر کی طرف سے مسلمانوں کی جاسوسی کرے تو اس کی قباحت اور بڑھے گی، چنانچہ اگر جاسوس مسلمان ہے تو اگرچہ اس کو ذمی یا حربی جاسوس کی طرح قتل نہ کیا جائے پھر بھی اس کو دردناک سزا دی جائے گی اور قید بھی کریں گے، تاکہ وہ اس فعل قبیح سے

توبہ کرلے اور باز آجائے، جیسا کہ الموسوعۃ الفقہیہ میں مذکور ہے : الجاسوس علی المسلمين اما ان يكون مسلما او ذميا او من اهل الحرب... فان كانوا من اهل الحرب او من اهل الذمة ممن يؤدى الجزية من اليهود والنصارى والمجوس فأضرب اعناقهم، وان كانوا من اهل الاسلام معروفين فاوجعهم عقوبة واطل حبسهم حتى يحدثوا توبة.(مادة تجسس:١٠/١٦٥)

(د) اسی طرح محکمۂ عدلیہ میں قرآن وسنت کے خلاف اور دستور ملک کے مطابق قضیے فیصل ہوتے ہیں؛ بلکہ کئی قوانین شریعت اسلامی سے مخالف ہیں، جو مسلمانوں کے حق میں منصفانہ نہیں ہے، اوراس بارے میں بھی قرآن میں وارد ہے: وَاِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ ،اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ. (المائده:٤٢)اوراحکام وفیصلوں میں ظلم وزیادتی اکبرالکبائر ہے، وَاَمَّا الْقَاسِطُوْنَ فَكَانُوْا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا. (الجن:١٥)

اورحدیث شریف میں ہے:ان اعتىّ الناس على اللّٰه وابغض الناس الى اللّٰه و ابعد الناس من اللّٰه رجل ولاه اللّٰه من امر امة محمد ﷺ شيئا ثم لم يعدل بينهم. (معين الحكام:الباب الثانی فی فضل القضاء، ص:٧، ط:دار الفكر) نیز فرمایا: عن ابی سعید قال؛ قال رسول اللهﷺ: ان احب الناس الى الله يوم القيامة وادناهم منه مجلسا امام عادل، وابغض الناس الى الله وابعدهم منه مجلسا امام جائر. (ترمذی: کتاب الاحكام ،باب ماجاء فی الامام العادل ،رقم الحديث : ١٣٢٩، ج:٣،ص:٦٠٨، ط: مصطفى البابی الحلبی)

(ھ) اسی طرح ایک شعبہ انکم ٹیکس کا ہے: ٹیکس اس کا عربی ضريبة بمعنی مضروبة ہے، مراداس سے آقا کی طرف سے غلام پر مقرر کردہ شیٔ ہے جوغلام کو روزانہ آقا کو ادا کرنا ہے، امام بخاری نے اس پر مستقل عنوان قائم کیا ہے: ضريبة العبد وتعاهد

ضرائب الاماء ،قاموس المحیط میں ہے: الضريبة واحدة الضرائب التی توخذ فی الجزية و نحوها وغلة العبد. شریعت اسلامیہ کی نظر میں معاشرہ کے افراد پران کوعطا کردہ حقوق کے بدلہ میں لازم کردہ واجبات کوٹیکس کہتے ہیں۔

لوگوں کے اموال میں ٹیکس عائد کرنے کی وجہ مصالح عامہ کا قیام ہے لیکن اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ فرض کردہ مقدار بقدر ضرورت ہو، اعتدال کے ساتھ لایا گیا ہو، ظالمانہ شرح نہ ہو، تبذیر واسراف سے بچتے ہوئے اس کو مصالح عامہ میں خرچ کیا جاتا ہو، یہ سب اسلامی اصول ہے، اب ہم ہندوستان میں رائج ٹیکسوں کی کچھ تفصیل دیکھیں۔

ٹیکس مختلف ذرائع سے وصول کیا جاتا ہے، جیسے محصول پیشہ (Professinal tax): اگر کوئی شخص کسی شہری حدود میں سال میں ایک مخصوص مدت تک جوکم ازکم چھ ماہ ہو کوئی کاروبار کرتا ہے یا جس کام سے اسے آمدنی ہوتی ہے تو انتظامیہ کو اس کا اختیار ہوتا ہے کہ اس شخص سے مذکورہ ٹیکس وصول کرے۔

کسی بھی شخص یا ادارے سے ایک سال میں زیادہ سے زیادہ کتنا محصول پیشہ وصول کیا جاسکتا ہے اس کا تعین دستور ہند کے حوالے سے کیا جاتا ہے، مذکورہ ٹیکس عام طور پر ہر چھٹے ماہ پر وصول کیا جاتا ہے۔

محصول تفریحات (Entertainment tax): سینما، سرکس اور دیگر ویرائٹی شوز تفریح کا وسیلہ ہوتے ہیں اور یہ شہری انتظامیہ کے لئے آمدنی کا ذریعہ بنتے ہیں، حدود بلدیہ میں ایسی تفریح گاہیں جہاں داخلہ ٹکٹ کے ذریعہ ہوتا ہے اس پر مذکور ٹیکس عائد کرنے کا اختیار شہری انتظامیہ کو ہوتا ہے، یہ محصول تفریح گاہ میں داخلے کے ٹکٹ کی بنیادی قیمت کے تناسب سے متعین کیا جاتا ہے۔

محصول جائیدات (Property tax): مقامی حکومت یعنی میونسپل کارپوریشن کا

سب سے اہم ذریعہ آمدنی محصول جائیداد ہے،محصول جائداد زمین کے رقبےاوراس پر تعمیر ڈھانچے کے حساب سے طے کیا جاتا ہے، بڑے شہروں میں جائیداد کا ٹیکس طے کرتے وقت متعلقہ علاقے کی کمرشیل ویلیو کو بھی مدنظر رکھا جاتا ہے،اس ٹیکس کی ادائیگی مالک کو ہر سال کرنی پڑتی ہے۔

محصول سواری: ہر مقامی حکومت ان سواریوں پر محصول وصول کرتی ہے جو اسی کی مملکت کے رقبہ میں ہوتے ہیں؛ لیکن یہ محصول عموماً ریاستی حکومت وصول کرتی ہے اوراس کا ایک حصہ متعلقہ شہری انتظامیہ کو بطور گرانٹ دیتی ہے ۔(جامع اردو انسائیکلوپیڈیا: سماجی علوم ، ج:۳،ص:۵۳۸، ۵۳۹؛قومی کونسل برائے فروغ اردوزبان،نئی دہلی)

اور حکومتیں اپنی ضروریات ان ٹیکسوں کے بغیر پوری بھی نہیں کرسکتی ،اور چوں کہ مرکزی حکومت کے لئے براہ راست آمدنی اول الذکر ٹیکس ہوتا ہے ،بقیہ ٹیکسوں کی آمدنی مقامی حکومت میں پہنچتی ہے،اس لئے اول الذکر میں شرح زیادہ رکھی گئی ہے۔

اور مالیات کا صحیح نظام اور آمدوصرف میں توازن ریاست کا اہم عنصر ہے،ارباب سیاست اس سے بخوبی واقف ہیں،اسلام میں یہ مالی نظام ابتدائی زمانہ سے قائم ہےاور جس طرح اسلام نے اس نظام کی سطح بلند کرنے میں کوئی دقیقہ اٹھانہیں رکھا، اسی طرح اسکو ضرورت مندوں اور رفاہی کاموں میں خرچ کرنے میں بھی پس وپیش نہ ہوئے ،حتی کہ حاکموں اور گورنروں نے اپنی راحت وعیش کا بھی کوئی خیال نہ کیا۔

اور آج ہم دیکھتے ہیں کہ لوگوں پر زائدازضرورت ٹیکس ظالمانہ شرح کے ساتھ عائد کیا جاتا ہے، پھر مصالح عامہ کے بجائے مصالح خاصہ میں استعمال زیادہ ہے ،اور جو کچھ رعیت تک پہنچتا ہے اس میں بھی اپنی پبلی سیٹی کے لئے اور پارٹیوں کے نام سے دیا جاتا ہے جو اسراف وتبذیر سے خالی نہیں ہوتا ،اورخود اپنی عیش پرستی میں استعمال کئے جانے سے تو کوئی

ناواقف ہی نہیں ۔ ہاں! کچھ درجہ میں بذریعۂ گرانٹ لوگوں تک کچھ رقم رفاہی کاموں کے لئے پہنچتی ہے۔

تو یہ تمام مضرتیں اور مشقتیں ان تمام شعبوں میں ہو رہی ہے، جب کہ دوسری طرف کچھ فوائد بھی ہیں، جیسے فوج اور پولیس کے محکمہ میں اگر مسلمان ہوں، تو بعض مرتبہ مسلمانوں کے خلاف ہونے والے بعض اقدامات روبعمل نہیں ہو پاتے ، اور بعض مرتبہ ان محکموں کی طرف سے ہمارے خلاف ہونے والے اقدامات کا قبل از وقت پتہ چل جاتا ہے، اسی طرح شعبۂ مخبری میں بعض مرتبہ مسلمانوں کے خلاف ہونے والے خفیہ ایجنڈوں سے واقفیت ہو جاتی ہے، نیز مسلمانوں کی ان تمام محکموں میں موجودگی سے بعض مرتبہ ظلم وستم نہیں ہو پاتا یا کم ہوتا ہے، اس کے علاوہ اور بھی کچھ فوائد ومصالح ہیں۔

چوں کہ غیر اسلامی ملکوں بالخصوص ہندوستان میں مسلمانوں کے لئے سرکاری ملازمت کے مواقع محدود ہیں، بڑی انڈسٹریز وکمپنیاں جو ملازمت کے مواقع فراہم کرتی ہیں ، وہ بھی غیر مسلموں کے پاس ہے، ملازمت کے مواقع کی محدودیت اور معاشی کفالت کی ضرورت نے مسلمانوں کو بعض ایسی ملازمتوں پر مجبور کیا ہے؛ جہاں شرعی لحاظ سے ناجائز کاروبار ہوتے ہیں، لہذا اصولی طور پر ان مقامات پر مسلمانوں کو ملازمت کرنے کی عام اجازت تو نہیں دی جاسکتی؛ لیکن دوسری جانب اس کے مقابلہ میں کچھ مصالح ایسے ہیں جن سے بعض مرتبہ پوری ملت اسلامیہ کو فائدہ ہو رہا ہے، انہیں بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔

پھر بھی ایک مسلمان کے لئے ضروری ہے کہ وہ رزق حلال کے لئے بہتر جگہ اور بہتر ملازمت کا انتخاب کرے اور خدا پر کامل توکل کرے، ہاں! اس کے حاصل کردہ فن کے مطابق مواقع محدود ہیں اور تلاش بسیار کے باوجود اس کو بہتر جگہ ملنا ممکن نہیں ہے، اور وہ سرکاری ملازمتوں کے لئے مجبور ہے، نیز جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں؛ وہاں اس بات کی گنجائش ہے

کہ اسے ایک کمتر درجہ کی مصیبت سمجھ کر گوارا کریں، اور جیسے ہی مناسب جگہ ملے اسے اختیار کرلے۔

اور اگر وہ اصولی طور پر اس بات کے منوانے کے موقف میں نہیں ہے کہ قرآن وحدیث کو اصل مصدر قانون مان کر ان شعبوں کے قوانین بنے تو کم ازکم اس بات کی کوشش کرے کہ جو قوانین بنائے جائیں، وہ قرآن وحدیث سے متصادم نہ ہو، مثلاً سودی نظام کے خلاف رائے عامہ قائم کرنا، نشہ بندی کے لئے فضاء ہموار کرنا، اس طرح وہ اپنی طاقت اور صلاحیت کے مطابق نظام کفر کی مخالفت اور نظام اسلام کی نصرت وحمایت کا فریضہ انجام دینے والے سمجھے جائیں گے۔

لیکن جہاں مسلمان صورت حال کو بدلنے پر قادر نہ ہوں اور کسی نظام وقوانین کی تبدیلی ان کے دائرہ سے باہر ہو تو پھر وہاں دو برائیوں میں سے کمتر برائی گوارا کرلی جائے گی اور مضرت ومصلحت، نیز حاجت وضرورت جیسے اصول پر غور کیا جائے گا۔

قانون اسلام کے ماہرین نے اس سلسلہ میں متعدد قواعد ذکر کئے ہیں، ان قواعد کا ذکر کرنے سے پہلے مصلحت ومفسدہ پر کچھ گفتگو اور مصلحت کے بدلنے سے احکام کا بدلنا جیسے قواعد بیان کرنا مناسب ہوگا؛ لیکن اس پر گفتگو سے پہلے مختصراً یہ سمجھ لیا جائے کہ احکام کی دو قسمیں ہیں: عبادیہ، عادیہ۔

اکثر علماء کا مسلک یہ ہے کہ احکام شرعیہ کی دو قسمیں ہے: احکام عبادیہ، احکام عادیہ، یعنی ان میں سے بعض عبادات سے متعلق ہیں اور بعض عادات سے، چنانچہ ان حضرات کی رائے ہے کہ عبادات کی نصوص میں اصل مکلّف کے تعلق سے تعبد ہے نہ کہ معانی کی طرف توجہ کرنا اور عادات میں اصل معانی کی طرف توجہ کرنا ہے۔

دونوں قسموں پر چند امور سے استدلال بھی کیا ہے، ان میں سے دوسری قسم پر جن

امور سے استدلال کیا وہ یہ ہے:

اول: عادات کے احکام کے موارد کا استقراء؛ چنانچہ انہوں نے دیکھا کہ شارع بندوں کے مصالح کا قصد کرتا ہے، جہاں وہ رہتے ہیں، احکام عادیہ ان کے ساتھ دائر رہتے ہیں، اسی لئے ایک ہی چیز اس حال میں جس میں کوئی مصلحت نہ ہو ممنوع رہتی ہے اور جب اس میں کوئی مصلحت ہو جائز رہتی ہے۔

دوم: عادات کے باب سے متعلق تشریع میں حکمتیں اور علتیں بیان کرنے میں شارع توسع سے کام لیتا ہے اور اکثر ان میں ایسے مناسب علت بیان کرتا ہے کہ اگر انہیں عقل کے سامنے بیان کیا جائے تو وہ بہت جلد اسے قبول کر لیتی ہے۔

اس سے پہلے گذر چکا ہے کہ مصالح کے بدلنے سے احکام بدلتے ہیں، ان میں سے کچھ تو اجمالی ہیں، کچھ تفصیلی، جہاں تک اجمالی احکام کی بات ہے تو ہر مسلمان کے نزدیک تسلیم شدہ امور میں سے نسخ کا ثابت ہونا ہے، جہاں تک تفصیلی احکام کا تعلق ہے، تو سنت اور اجماع اس کی تائید کرتے ہیں؛ جیسے قربانی کی حدیث میں نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "کنت نهیتکم من اجل الدافة التی دفت فکلوا و ادخروا و تصدقوا". ترجمہ: میں نے تم لوگوں کو اس جماعت کی وجہ سے منع کیا تھا، جو آ گئی تھی لہذا اب کھاؤ، ذخیرہ کرو اور صدقہ کرو۔

جہاں تک آثار کا تعلق ہے تو یہ بہت زیادہ ہیں، رسول اللہ ﷺ کے صحابہ معاملہ کو دیکھتے، آس پاس کے حالات و مصالح اور مفاسد میں غور کرتے اور اس کے لئے کوئی مناسب حکم تجویز کرتے تھے، اگرچہ ظاہر کے اعتبار سے اس کے خلاف ہو جو رسول اللہ ﷺ کے عہد مبارک میں تھا۔

یہ بات ہمیں تین طلاقوں، دیت، لقطہ، غنیمت کی تقسیم، شراب کی حد میں اضافہ،

عورتوں کو مساجد میں جانے سے روکنا وغیرہ کے بارے میں ان کے موقف سے معلوم ہوتی ہے۔

علامہ ابن القیمؒ نے کہا: یہ اور اس طرح کے دوسرے مسائل جزئی سیاست کے قبیل سے ہیں، جو مصلحت کے مطابق زمانہ کے بدلنے سے بدلتے رہتے ہیں، بعض لوگوں نے ان کو قیامت تک امت کے لئے عام اور لازم شرائع سمجھا؛ لیکن وہ معذور رہے اور ان کو اجر ملا اور بعض نے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کی طاعت میں اجتہاد کیا تو کبھی ایک اور کبھی دو اجر کے مستحق رہے، اس طرح کے مسائل سے اور دوسری چیزوں سے ہمارے سامنے صحابہ کا موقف واضح ہوتا ہے؛ پھر ان کے بعد تابعین آئے اور ان ہی کی راہ پر چلے اور بعض امور میں ایسے فتوے دیئے جو ان سے قبل نہیں دئے گئے تھے۔

ان سب سے صراحت کے ساتھ معلوم ہوتا ہے کہ احکام مصالح کے تابع اور ان کے ساتھ دائر ہیں، ان کے بدل جانے سے وہ بھی بدل جاتے ہیں، اس بارے میں کسی نے ان پر نکیر نہیں کی، لہذا اس اصل پر صحابہ و تابعین کے زمانہ میں اجماع ہو گیا۔

دوسری قسم وہ ہے جو زمانہ، مکان اور حالات کے اعتبار سے مصلحت کے تقاضہ کے مطابق بدل جاتی ہے، جیسے تعزیرات کی مقدار اور ان کی صفات کہ شارع نے ان کی مصلحت کے اعتبار سے الگ الگ قسمیں کی ہیں۔

چنانچہ کسی انسان کے لئے ممکن نہیں ہے، خواہ اس کا درجہ کتنا ہی بلند ہو کہ وہ نسخ کا دعوی کرے، یہ تبدیلی تو محض حالات و مقاصد کے بدل جانے کی وجہ سے ہوتی ہے، چنانچہ مصلحت پر مبنی حکم وجود و عدم میں اس کے ساتھ دائر رہتا ہے، ہر مصلحت کی بنیاد کوئی اصل ہوتی ہے اور حکم کی اصل ہمیشہ موجود رہتی ہے، صرف سابق حکم کی مناسبت کے نہ ہونے کی وجہ سے اس کی تطبیق ختم ہو جاتی ہے۔

جب حالات اور مصالح میں تبدیلی ہو جاتی ہے، تو ان کے مناسب حال حکم بھی بدل جاتا ہے اور کبھی کبھی پہلا حکم جس کو ترک کر دیا تھا؛ لوٹ آتا ہے، بشرطیکہ مصلحت اس کی متقاضی ہو۔ (شریعت کے مقاصد عامہ: دوسری فصل، مصلحت کا بیان، ص:۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۸، ۲۲۴)

اس بات کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ مصلحت ومفسدہ میں سے غالب کو شارع اساس بناتا ہے اور مغلوب ومرجوح کا وہ کچھ خیال نہیں رکھتا اور دنیوی مصالح کے ساتھ عام طور پر مفاسد پائے جاتے ہیں؛ لیکن شرعی مصالح کے ساتھ کبھی بھی مفاسد نہیں پائے جاتے نہ کم نہ زیادہ۔ (امام شاطبی کے ذکر کردہ مقاصدی قواعد کا ایک تجزیاتی مطالعہ: ص:۱۳۴، ط: المعہد العالمی للفکر الاسلامی)

اب قواعد فقہیہ جو ماہرین نے ذکر کئے ہیں، اس کی وضاحت کرنا مناسب سمجھتا ہوں:

چنانچہ الضرر الاشد یزال بالضرر الاخف. ترجمہ: اگر دو ضرر میں سے ایک ضرر دوسرے سے بڑھا ہوا ہو تو اس وقت کم ضرر کو گوارا کر کے نسبۃً شدید ضرر کو دور کیا جائے گا۔

اذا تعارض مفسدان روعی اعظمهما ضررا بارتكاب اخفهما.

ترجمہ: جب دو خرابیوں کا ٹکراو ہو تو کمتر کا ارتکاب کر کے بڑے ضرر کی رعایت کی جائے گی۔ (شرح القواعد الفقهيه: ۱۹۹، ۲۰۱، القاعدة: ۲۶، ۲۷، ط: دارالقلم، دمشق)

دو شر یا مفاسد کے تعارض کے وقت ان میں سے چھوٹے کا ارتکاب اور بڑے سے اجتناب کیا جاتا ہے اور قاعدے کے مطابق زیادہ شدید اور سخت ضرر کو چھوٹے اور ہلکے ضرر سے زائل کرنے کے لئے اسے اختیار کر لیا جاتا ہے۔

ان ملازمتوں میں شرکت کے اس عمل میں دو طرح کے شر یا مفاسد کا تصور کیا جا سکتا ہے: ایک وہ جو شرکت کی بنیاد پر سامنے آتا ہے جیسے ظلم وزیادتی، ناحق خون وقتل، تجسس، غیبت، دوسرا وہ شر ہے جو عدم شرکت کی بنیاد پر سامنے آتا ہے جیسے مسلمانوں کے خلاف

ہونے والے ایجنڈوں سے عدم واقفیت، شرکت نہ کرنے کی صورت میں مسلمانوں پر کھل کر ظلم وزیادتی وغیرہ۔

یہ دونوں مفاسد ایک دوسرے سے متعارض ہیں، ایسے میں ضروری ہوگا کہ ان دونوں میں سے جو پہلو غالب ہو اسے ترجیح دی جائے، یعنی جو شر یا مفسدہ زیادہ بڑا، زیادہ دیر تک رہنے والا اور پھیلا ہوا ہو، اسے دور کیا جانا چاہئے اور دوسرے شر یا مفسدہ کو گوارا کرنا چاہئے اور ایسا کرنا مقاصد شریعت کے اسی مذکورہ اہم اور عظیم الشان قاعدے نیز العبرة للغالب (غالب پہلو کا اعتبار کیا جائے گا) پر مبنی ہے۔

نیز غیر مسلم مما لک میں مذکورہ ملازمتوں میں شریک ہونے والے مسلمانوں کو بھی کچھ فائدے حاصل ہو جاتے ہیں لیکن ان کے لئے ضروری ہوگا کہ وہ ان شعبے میں موجود خرابیوں کو دل سے برا جانیں اور ہدایات وتعلیمات اسلامی کو اپنے قلوب میں جاگزیں کریں، اسی طرح ان کی نیت وقصد خالص اللہ تعالی کے لئے ہو، ان ملازمتوں میں شرکت کو اپنے ذاتی اغراض ومقاصد اور تشہیر کا ذریعہ نہ بنائے اور مال ودولت اور دنیوی نعمتوں سے سرفراز ہونے کو اپنا مقصد نہ بنائیں، اس کے بجائے اپنی نیتوں کو خالص اور بے آمیز کرنا چاہئے۔

اوپر جو کچھ تفصیل مذکور ہوئی اسی کو ان قواعد میں بھی ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی شخص دو مصیبتوں میں دوچار ہو اور دونوں برابر درجہ کی ہو تو جسے چاہے اختیار کرے اور اگر دونوں ایک درجہ کی ہو تو کمتر ضرر کو اختیار کرے گا، اسی کے پیش نظر یہ قاعدہ ہے: یختار اھون الشرین اور من ابتلی ببلیتین فلیختر اھونھما. (شرح القواعد الفقہیہ :ص:۲۰۳، القاعدة :۲۹، ط: دار القلم، دمشق)

اس کے علاوہ اور بھی کئی اصول اور مقاصد ہیں؛ جیسے جلب مصالح اور ان کی تکثیر وتکمیل اور دفع مفاسد اور ان کی تقلیل وتخفیف کا اصول، اس حساب سے بھی دیکھا جائے تو ان

ملازمتوں میں شرکت سے بہت سے مصالح کا حصول اور بہت سے مفاسد کا دفعیہ ہوجاتا ہے، ان مصالح کا ذکر اوپر ہوچکا۔

پھر مصالح کلی، عام اور قطعی ہوتے ہیں اور راجح بھی ہوتے ہیں، علمائے متقدمین ومتأخرین کے مطابق مصالح کے غالب اور راجح ہونے سے مراد ان کا غیر خالص یا دوسرے لفظوں میں بعض نقصانات اور تکلیف وفساد کے ساتھ ملا ہوا ہونا ہے، اس لئے صحیح معنوں میں خالص مصالح اور خالص مفاسد کا پایا جانا مشکل ہے، ان علماء نے ذکر کیا ہے کہ مصلحت کے کلی یا عام ہونے سے مراد ان کا زندگی میں متعین دائرۂ کار اور متعین زمرے پر موقوف ومنحصر نہ ہونا ہے، اسی طرح ان ملازمتوں میں شرکت کے نتیجہ میں اکثر مسلمانوں کا فائدہ ہوجاتا ہے اور ظلم وستم میں کمی یا مکمل فائدہ ہوتا ہے۔

اس میں شرکت کے ساتھ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا اصول بھی پیش نظر رکھے، مسلمان ہو یا غیر مسلم، خود کو تو ظلم کرنے سے بچنا ہی ہے، ساتھ ہی ساتھ دوسرا کوئی ظلم وزیادتی کرے تو اس وقت نمایاں کردار ادا کرے، حتی المقدور اصلاح ورہنمائی کا ارادہ کرے اور اس کی کوشش کرے؛ ان ارید الا الاصلاح ما استطعت، اور اس اصول کے تحت وہ لوگوں کی اصلاح و ہدایت کا ذریعہ بن سکتے ہیں، مفید خیالات کی اشاعت کرے اور لوگوں کے دلوں پر اثر ڈالنے والے اعمال واخلاق اختیار کرے، اس کے نتیجہ میں بہت سے رذائل ومفاسد کا خاتمہ اور پاکیزہ اقدار وفضائل کو فروغ دیا جاسکتا ہے۔

جواب نمبر:-۲ یہ تو سرکاری ملازمتوں پر کچھ وضاحت کی گئی؛ لیکن کچھ ملازمتیں غیر سرکاری ہے جو محرمات پر مبنی ہیں، وہاں ملازمت کرنا یا کسی طرح کا تعاون مثلا اجارہ پر دینا، کمپیوٹر وغیرہ کی مرمت یا اور کسی طرح کا تعاون؛ تو بنیادی طور پر یہ تو ہر ایک جانتا ہے کہ جس پر انسان کی ہر صلاح وفلاح بلکہ خود اس کی زندگی اور بقاء موقوف ہے، وہ مسئلہ ہے باہمی

تعاون وتناصر کا، ہر ذی ہوش انسان جانتا ہے کہ اس دنیا کا پورا انتظام انسانوں کے باہمی تعاون وتناصر پر قائم ہے، اگر ایک انسان دوسرے انسان کی مدد نہ کرے تو کوئی اکیلا انسان خواہ وہ کتنا ہی عقل مند یا کتنا ہی زورآور یا مالدار ہو، اپنی ضروریات زندگی کو تنہا حاصل نہیں کرسکتا، اکیلا انسان نہ اپنی غذا کے لئے غلہ اگانے سے لے کر کھانے کے قابل بنانے تک کے تمام مراحل طے کرسکتا ہے، نہ لباس وغیرہ کے لئے روئی کی کاشت سے لے کر اپنے بدن کے موافق کپڑا تیار کرنے تک بے شمار مسائل کا حل کرسکتا ہے اور نہ اپنے بوجھ کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرسکتا ہے، غرض ہر انسان اپنی زندگی کے ہر شعبہ میں دوسرے ہزاروں لاکھوں انسانوں کا محتاج ہے، ان کے باہمی تعاون وتناصر سے ہی ساری دنیا کا نظام چلتا ہے، اور اگر غور کیا جائے تو یہ تعاون دنیوی زندگی ہی میں ضروری نہیں، مرنے سے لے کر قبر میں دفن ہونے تک کے سارے مراحل بھی اسی تعاون کے محتاج ہیں؛ بلکہ اس کے بعد بھی اپنے پیچھے رہنے والوں کی دعائے مغفرت اور ایصال ثواب کا محتاج رہتا ہے۔

حق جل شانہ نے اپنی حکمت بالغہ اور قدرت کاملہ سے جہاں کا ایسا محکم نظام بنایا ہے کہ ہر انسان کو ایک دوسرے کا محتاج بنا دیا، غریب آدمی پیسوں کے لئے مالدار کا محتاج ہے، تو بڑے سے بڑا مالدار بھی محنت ومشقت کے لئے غریب مزدور کا محتاج ہے، سوداگر گاہکوں کا محتاج ہے اور گاہک سوداگروں کا، مکان بنانے والا معمار، لوہار بڑھئی کا محتاج ہے، اور یہ سب اس کے محتاج ہیں۔

اگر یہ تقسیم کار کسی حکومت یا بین الاقوامی ادارہ کی طرف سے بصورت قانون کر بھی دی تو اس کا بھی وہی انجام ہوتا جو آج پوری دنیا کے قانون کا ہو رہا ہے کہ قانون ایکٹوں سے محفوظ ہے، اور بازار اور دفاتر میں رشوت، بے جا رعایت، فرض ناشناسی اور بے عملی کا قانون چل رہا ہے، یہ محض حکیم الحکماء، قادر مطلق کا الٰہی نظام ہے کہ مختلف لوگوں کے دلوں میں مختلف کاروبار

کی امنگ اور صلاحیت پیدا کر دی، انہوں نے اپنی اپنی زندگی کا محور اسی کام کو بنایا۔

اللہ تعالیٰ جل شانہ نے ہر انسان کو جس کام کے لئے پیدا کیا ہے، اس کام کی رغبت اس کے دل میں ڈال دی، وہ بغیر کسی قانونی مجبوری کے اس خدمت ہی کو اپنی زندگی کا کام سمجھتا ہے، اس کے ذریعہ اپنی روزی حاصل کرتا ہے، اس نظام محکم کا یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ انسان کی ساری ضروریات چند سکے خرچ کرنے سے بآسانی حاصل ہو جاتی ہیں۔

سوشلسٹ ممالک نے اس قدرتی نظام کو بدل کر ان چیزوں کو حکومت کی ذمہ داری بنا لیا کہ کونسا انسان کیا کام کرے، اس کے لئے ان کو سب سے پہلے جبر وظلم کے ذریعہ انسانی آزادی سلب کرنا پڑی، جس کے نتیجہ میں ہزاروں انسانوں کو قتل کیا گیا، ہزاروں کو قید کیا گیا، باقی ماندہ انسانوں کو شدید جبر وظلم کے ذریعہ مشین کے پرزوں کی طرح استعمال کیا، جس کے نتیجہ میں اگر کسی جگہ کچھ اشیاء کی پیداوار بڑھ بھی گئی تو انسانوں کی انسانیت ختم کر کے بڑھی، تو یہ سودا سستا نہیں پڑا، قدرتی نظام میں ہر انسان آزاد بھی ہے اور قدرتی تقسیم طبائع کی بناء پر خاص خاص کاموں کے لئے مجبور بھی، اور وہ مجبوری بھی چوں کہ اپنی طبیعت سے ہے، اس لئے اس کو کوئی بھی جبر محسوس نہیں کرتا، سخت سے سخت محنت اور ذلیل سے ذلیل کام کے لئے خود آگے بڑھنے والے اور کوشش کر کے حاصل کرنے والے ہر جگہ ہر زمانہ میں ملتے ہیں، اور اگر کوئی حکومت ان کو اس کام کے لئے مجبور کرنے لگے تو یہ سب اس سے بھاگنے لگیں گے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ساری دنیا کا نظام باہمی تعلق پر قائم ہے، لیکن اس تصویر کا ایک دوسرا رخ بھی ہے کہ اگر جرائم، چوری، ڈاکہ اور قتل وغارت گری وغیرہ کے لئے یہ باہمی تعاون ہونے لگے، چور اور ڈاکوؤں کی بھی بڑی بڑی اور منظم قوی جماعتیں بن جائیں تو یہی تعاون و تناصر اس عالم کے سارے نظام کو درہم برہم بھی کر سکتا ہے، معلوم ہوا کہ یہ باہمی تعاون ایک دو دھاری تلوار ہے، جو اپنے اوپر بھی چل سکتی ہے، اور نظام عالم کو برباد بھی کر سکتی ہے، اور یہ

عالم چوں کہ خیر وشر اور اچھے اور برے، نیک وبد کا ایک مرکب معجون ہے۔

سورۂ مائدہ کی آیت:۲ میں قرآن حکیم نے تعاون وتناصر کا یہی معقول اور صحیح اصول بتلایا ہے: تعاونوا علی البر والتقوی، ولا تعاونوا علی الاثم و العدوان ،یعنی نیکی اور خداترسی پر تعاون کرو، بدی اور ظلم پر تعاون نہ کرو۔

غور کیجئے !اس میں قرآن کریم نے یہ عنوان بھی اختیار نہیں فرمایا کہ مسلمان بھائیوں کے ساتھ تعاون کرو اور غیروں کے ساتھ نہ کرو؛ بلکہ مسلمانوں کے ساتھ تعاون کرنے کی جو اصل اور بنیاد ہے،یعنی نیکی اور خداترسی کو تعاون کرنے کی بنیاد قرار دیا۔

جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ مسلمان بھائی بھی اگر حق کے خلاف یا ظلم وجور کی طرف چل رہا ہو،تو ناحق اور ظلم پر اس کی بھی مدد نہ کرو، بلکہ اس کی کوشش کرو کہ ناحق اور ظلم سے اس کا ہاتھ روکو، کیوں کہ درحقیقت یہی اس کی صحیح امداد ہے تاکہ ظلم وجور سے اس کی دنیا اور آخرت تباہ نہ ہو۔

قرآن کریم کی اس تعلیم نے بر وتقوی یعنی نیکی اور خداترسی کو اصل معیار بنایا،اسی پر مسلم قومیت کی تعمیر کھڑی کی، اس پر تعاون وتناصر کی دعوت دی، اس کے بالمقابل اثم وعدوان کو سخت جرم قرار دیا،اس پر تعاون کرنے سے روکا، بر وتقوی کے دولفظ اختیار فرمائے، جمہور مفسرین نے برّ کے معنی اس جگہ فعل الخیرات یعنی نیک عمل قرار دیئے ہیں،اور تقوی کے معنی ترک المنکرات یعنی برائیوں کا ترک کرنا بتلائے ہیں،اور لفظ اثم مطلق گناہ اور معصیت کے معنی میں ہے،خواہ وہ حقوق سے متعلق ہو یا عبادات سے اور عدوان کے لفظی معنی حد سے تجاوز کرنے کے ہیں،مراد اس سے ظلم وجور ہے۔(معارف القرآن:سورۂ مائدہ:۲،ج:۲،ص:۵۴تا۵۹، ط:اشرفی بکڈپو،دیوبند)

آج کل ایسے ہی حرام کاروبار کچھ شعبوں میں چل رہے ہیں، جو کہ اسلام میں حرام اور

ممنوع ہیں، ساتھ ہی ساتھ وہاں تک پہنچانے والے اوراس کو پختگی بخشنے والے اسباب کو بھی ممنوع قرار دیتا ہے۔

(**الف**) ان غیر سرکاری اداروں میں سے ایک بینک ہے، یہ ایک ایسے تجارتی ادارے کا نام ہے؛ جو لوگوں کی رقمیں اپنے پاس جمع کر کے تاجروں،صنعت کاروں اور دیگر ضرورت مندوں کو قرض فراہم کرتا ہے، آج کل روایتی بینک ان قرضوں پر سود وصول کرتے ہیں اور اپنے امانت دار کو کم شرح پر سود دیتے ہیں اور سود کا درمیانی فرق بینکوں کا منافع ہوتا ہے۔

(**ب**) دوسرا ادارہ انشورنس کمپنی ہے، یہ بھی آج کل کاروبار کا بڑا حصہ بن گیا ہے، کوئی بھی بڑی تجارت اس سے خالی نہیں ، بیمہ کا مفہوم یہ ہے کہ انسان کو مستقبل میں جو خطرات درپیش ہیں،کوئی انسان یا ادارہ یہ ضمانت لیتا ہے کہ فلاں قسم کے خطرات کے مالی اثرات کی میں تلافی کروں گا۔ (اسلام اور جدید معیشت وتجارت: ۷/۲۴۳، ۲۸۸، ط: فیصل بک ڈپو، دیوبند)

جن خطرات کے خلاف بیمہ کیا جاتا ہے،ان خطرات کے لحاظ سے بیمہ کی تین بڑی قسمیں ہیں: (۱) تأمين الأشياء (Goods Insurance) (۲) تأمين المسئوليه (Third Party Insurance) (۳) تامين الحياة (Life Insurance)

بیمہ کے طریقہ کار اور ہیئت ترکیبی کے لحاظ سے تین قسمیں ہیں:

(۱) التأمين الاجتماعي: گروپ انشورنس (Group Insurance) اس کی بے شمار صورتیں ہیں،اس لئے ان تمام پر اجمالی حکم لگانا مشکل ہے۔

(۲) التأمين التبادلي: (Mutual Insurance) ابتداءً بیمہ کی یہی شکل چل رہی تھی ،اور شرعاً اس میں کوئی اشکال نہیں ،اور جتنے علمائے کرام نے بیمہ پر گفتگو کی ہے، وہ اس کے جواز پر متفق ہیں۔

(۳)التأمین التجاری:(Commrecial Insurance)بیمہ کی اس قسم کارواج زیادہ ہے،اسی کا شرعی حکم علمائے کرام کے درمیان زیادہ محل بحث بنا ہوا ہے،....اس وقت علمائے اسلام میں تقریباً تمام مشاہیر علمائے کرام اس کی حرمت کے قائل ہیں؛البتہ مشاہیر میں سے صرف دو اس کے جواز کے قائل ہے، شیخ مصطفیٰ زرقاء اور شیخ علی الخفیف،جمہور کا موقف یہ ہے کہ اس میں قمار بھی ہے اور ربا بھی۔(حوالہ مذکور:۷/۲۹۰)

اسی طرح کچھ کاروبار میں ضمنی طور پر حرام کام ہوتے ہیں،جیسے وکالت،طبابت وغیرہ کہ اصل مقصد حرام کاروبار نہیں ہے؛لیکن اس میں کچھ صورتیں ایسی ہے جو حرام ہیں،اب ہم ان تمام کی مذمت میں آیات واحادیث اور عبارات فقہاء ذکر کرتے ہیں،تاکہ مسئلہ کی وضاحت ہوسکے۔

سود کی بابت مختلف احادیث ہیں؛اس میں سے ایک روایت میں فرمایا:عن جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ قال :لعن رسول اللّٰہ ﷺ آکل الربا ومؤکلہ وکاتبہ وشاھدیہ، وقال:ھم سواء . (مسلم :کتاب المساقاۃ ، (۱۹)باب لعن آکل الربا ومؤکلہ ، رقم الحدیث: ١٠٦/١٥٩٨، ص: ٦٩١، ط : دار ابن حزم ،بیروت)

(ج) شراب کے باب میں بھی مفصل حدیث مذکور ہے: عن ابن عمر رضی اللہ تعالی عنہ یقول؛ قال رسول اللہﷺ :لعنت الخمر علی عشرۃ اوجہ: بعینھا وعاصرھا ومعتصرھا وبائعھا ومبتاعھا وحاملھا والمحمولۃ الیہ وآکل ثمنھا وشاربھا وساقیھا . (ابن ماجہ : کتا ب الاشربۃ، باب التجارۃ فی الخمر،رقم الحدیث:٣٣٨، ج:٢، ص:٣١٤، ط:دارالفکر، بیروت)

مذکورہ بالا احادیث سے ان حرام کاموں میں بواسطۂ تعاون شرکت کرنے والے پر بھی لعنت کی گئی ہے،اورقرآن کریم میں بھی صراحۃً بیان کیا:وتعاونوا علی البر والتقوی

ولاتعاونوا على الاثم والعدوان .(المائدہ:۲)اس آیت کریمہ میں قرآن حکیم نے ایک ایسے اصولی بنیادی مسئلہ کے متعلق ایک حکیمانہ فیصلہ دیا ہے جو پورے نظام عالم کی روح ہے، چنانچہ حضرات فقہائے کرام میں سے امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور امام شافعیؒ عدم جواز کے قائل ہیں،ولايجوز استئجار كاتب ليكتب له غناء ونوحا؛ لانه انتفاع بمحرم ، وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالىٰ : يجوز .

ولا يجوز الاستئجار على حمل الخمر لمن شربها ولا على حمل الخنزير، وبهذا قال ابو يوسف و محمد والشافعی، وقال ابو حنيفة : يجوز، لان العمل لا يتعين عليه بدليل انه لو حمل مثله جاز . (الموسوعة الفقهية:۱/۱۰۷،۱۰۸، مادة الاجارة ،ط:دارالصفوة ،مصر)

محمود بن احمد بخاریؒ فرماتے ہیں:اذا استأجر الرجل حمالا ليحمل له خمرا فله الاجر فی قول ابی حنيفة ، وقال ابو يوسف ومحمد : لا اجر له.

فوجه قولهما: ان حمل الخمر معصية ؛ لان الخمر يحمل للشرب، والشرب معصية ، وقد لعن رسول الله ﷺ حامل الخمر والمحمول اليه، وذلك يدل على كون الحمل معصية ، وابو حنيفة يقول: يحمل للاراقة وللتخليل ، كما يحمل للشرب ، فلم يكن متعينا للمعصية ، فيجوز الاستئجار عليه. (المحيط البرهانی فی الفقه النعمانی : كتاب الاجارة ، الفصل الخامس عشر فی بيان ما يجوز من الاجارات وما لايجوز ، ۹/ ۱۸۸، ط:احياء التراث العربی ، بيروت)

اسی مبحث میں ص:۱۹۰ر پر رقم طراز ہیں : واذا استئجر مسلما ليحمل له خمرا ولم يقل ليشرب او قال ليشرب، جازت الاجارة فی قول ابی حنيفة خلافا لهما ، وكذلك اذا استئجر الذمی بيتا من مسلم ليبيع فيه الخمر ، جازت الاجارة فی

قول ابی حنیفة رحمه اللّٰه تعالیٰ خلافا لهما.

والـوجـه لابی حنیفة فیما اذا نص علی الشرب ان هذه الاجارة وقعت لامر مبـاح؛ لانهـمـا وقـعـت علی حمل الخمر لیشرب الذمی او وقعت علی الدار لیبیع الذمی، وشرب الخمر مباح لان خطاب التحریم کان غیر نازل فی حقه.

آخرالذکر عبارت سے یہ بات مفہوم ہورہی ہے کہ یہ کام ذمی (کافر) کے لئے ہواور پینے والابھی کافر ہو، کیوں کہ یہ ان کےحق میں مباح اور جائز ہے۔

حضرت مولاناتقی الدین ندوی صاحب دامت برکاتہم "هـامـش البذل" میں ابن ماجہ کےحوالے سے ذکر کردہ روایت کےضمن میں تحریرفرماتے ہیں: وفـی تقاریر الترمذی لـلشیـخ الـگـنگوهی:ان المراد الحامل للشرب ، فالاجیر الحمال الذی لایدخل فیـه، فتـأمـل، وبـه جـزم صـاحـب الدر المختار، وذکر صاحب الهدایة (٣٧٨/٤) الـخـلاف فیـه بیـن الامـام وصـاحبیـه ، وجـعـل المذکور قول الامـام . (بذل المجهود: کتاب الاشربة ، باب العصیر للخمر، رقم الحدیث :٣٦٧٤، ١١/٤٠٨، رقم الهامش :٤،ط:دار البشائر الاسلامیة ، بیروت)

امام سرخسیؒ فرماتے ہیں:والـحـاصـل انهـم لا یمنعون من السکنیٰ فی امصار الـمسـلمیـن فیـجـوز بیـع الدور واجارتها منهم للسکنی الا ان یکثروا علی ثقل بسببـه جـمـاعات المسلمین ، فحینئذ یؤمرون بان یسکنوا ناحیة من المصر غیر الموضع الذی یسکنه المسلمون....وکذلك یمنعون من اظهار بیع الخمور فی امـصـار الـمسـلمین؛ لان ذلك یرجع الی الاستخفاف بالمسلمین وما اعطیناهم الـذمة عـلـی ان یظهروا ذلك فکان الاظهار فسقا منهم فی التعاطی، فلکل مسلم ان یمنعهم من ذلك ، صاحب الدار وغیره فیه سواء.

...وكذلك يمنعون من اظهار شرب الخمر فى امصار المسلمين.

...ولـو كان هذا فى دار بالسواد او بالجبل كان للمستأجر ان يصنع فيها ما شاء ، وكان ابو القاسم الصفار رحمه الله تعالى يقول : هذا الجواب فى سواد الـكـوفة فـان عـامة مـن يسكنها من اليهود والروافض لعنهم الله ، فاما فى ديارنا يـمـنـعـون من احداث ذلك فى السواد كما يمنعون فى المصر. (المبسوط : كتاب الاجارات، باب اجارة الدور والبيوت : ١٣٤/١٥، ط:دارالفكر،بيروت)

صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں: ولا بـأس ببيع العصير ممن يعلم انه يتخذه خمرا ، لان الـمـعصية لاتقام بعينه بل بعد تغييره ، بخلاف بيع السلاح فى ايام الفتنة لان المعصية تقوم بعينه.

قـال : ومن آجر بيتا ليتخذ فيه بيت نار او كنيسة او بيعة او يباع فيه الخمر بالسواد فلا بأس به وهذا عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى.

وقال: لا ينبغى ان يكريه لشيئ من ذلك لانه اعانه على المعصية.

ولـه ان الاجارة ترد على منفعة البيت ولهذا تجب الاجرة بمجرد التسليم ولا مـعـصية فيـه ، وانـمـا المعصية بفعل المستأجر وهو مختار فيه ، فقطع نسبته عنه. (هدايه : كتاب الكراهية ،فصل فى الاكل والشرب: ٤/ ٤٥٦، ط: كتب خانه رشيديه،دهلى)

علامہ عبدالحیؒ فرماتے ہیں: بیع جائز ہے،مگر صاحبین کے نزدیک مکروہ ہے، عالمگیریہ میں ہے:بيـع الـعـصير ممن يتخذ خمرا لا يكره عند ابى حنيفة رحمه اللّٰه تعالى، وعـنـدهما يكره ، ويجوز البيع وبيع العنب ممن يتخذ الخمر على هذا الخلاف، كذا فى الخلاصة. انتهى

جب ان سے یہ سوال کیا گیا: شراب بنانے والے کے ہاتھ قند سیاہ فروخت کرنا جب

کہ یہ یقین ہو کہ وہ اس سے شراب بنائے گا، جائز ہے یا نہیں؟ (فتاوی مولانا عبدالحی: باب الربا،ص: ۲۸۵،ط: مکتبہ تھانوی، دیوبند)

فتاوی محمودیہ مع ہامش میں مذکور ہے: سوال: آج کل عموما نوجوان لڑکے جن میں خاص تعداد مسلمان لڑکوں کی بھی ہے، ریڈیو بنانے کا فن سیکھتے ہیں، اس کے بعد یا تو خود ریڈیو بنانے اوراس کی مرمت کرنے کی دوکان کھول لیتے ہیں، یا کسی کی دوکان پر ملازمت کر لیتے ہیں، اس کے بارے میں جواز وعدم جواز کے بارے میں تحریر فرمائیں اوراس سے پیدا کردہ آمدنی حلال ہے یا حرام؟

جواب: ریڈیو نہ نجس ہے اور نہ حرام، نہ حرام کام کے لئے اصالۃً بنایا گیا ہے، جو لوگ اس کو ناجائز کام کے لئے استعمال کرتے ہیں، وہ اپنے فعل کے خود ذمہ دار ہیں، واذا استأجر الذمی دارا لیسکنها فلا بأس بذلك وان شرب فيها الخمر اوعبد فيها الصليب، او ادخل فيها الخنازير ولم يلحق المسلم فی ذلك بأس؛ لان المسلم لا يواجرها لذلك وانما آجرها للسكنى. (الفتاوى العالمكيريه: ٤/٤٥٠، الفصل الرابع فی فساد الاجارة، ط: رشيديه)

اس لئے اس کا بنانا اور بنا کر آمدنی حاصل کرنا حرام نہیں، نہ ایسی آمدنی حرام ہے، اس سے بہتر حلال روزی کی کوئی دوسری صورت ہو تو وہ مقدم ہے، اس لئے کہ بکثرت لوگ اس کو لہو ولعب کے لئے استعمال کرتے ہیں، لہذا اگر کوئی اس کی آمدنی سے احتیاط کرے تو بہتر ہے۔

لیکن اگر کسی شخص کے بارے میں یہ یقین ہو کہ یہ آدمی اس کو لہو ولعب اور گانا سننے کے لئے استعمال کرتا ہے، تو اس صورت میں اس شخص کے لئے ریڈیو بنانا اور مرمت کرنا جائز نہیں ہوگا لقولہ تعالیٰ: ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان. (المائدہ:۲)

فـاذا ثبت كراهة لبسها ثبت كراهة بيعها وصيغها لما فيه من الاعانة على ما لايجوز، وكل ما ادى الى ما لا يجوز،لا يجوز. (الدر:كتاب الحظر والاباحة، فصل فى اللبس ، ط : سعيد، فتاوی محمودیہ:کتاب الاجارة ، بـاب الاستيجار على المعاصى ،سوال نمبر:۸۲۳۸ :۱۷/۱۱۰،ط:ادارۂ صدیق،ڈابھیل، گجرات)

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ فرماتے ہیں:وحـاصـل الـمـعنى حرمة الاعانة عـلـى الـمـعصية ، ولكن العون والاعانة والتسبب لأمر شيئ واسع يضيق عنه دائرة الـحـصـر ، ولهـا درجـات متـفـاوتة قربا وبعدا فالحاق الحرمة على جميعها مطلقا يـلـحـق بتـكـليف ما لا يطاق فان ماسب الانسان كلها ينتفع بها كلّ انسان برهم وفاجرهم ولا يمكن التحرز عنه.

الا ترى ان من صنع ثوابا او اوانى او شيئاً آخر من الحوائج الانسانية لابد ان يـنتـفـع بـه بـرهـم وفاجرهم وحينئذ لابد من تفصيل فى الكلام قد تصدّى له الفقهاء رحمهم الله تعالى .

قـال الـعبـد الـضـعيف : وظـاهـر كـلام الفقهاء فى هذا الباب مضطرب، وجـزئيـات الـفتـاوىٰ فـى امـر الاعـانة عـلى الظلم والمعصية بظاهرها متعارضة فبـعـضهـا تـقتـضـى الـجـواز وبـعضها تصرح بالحرمة وبعضها بكراهة التحريم وبـعـضهـا بـكراهة التنزيه .ولا يخفى على من امعن النظر ان فى الاعانة درجات متفاوتة واختلاف الاحكام بحسب اختلاف الدرجات .

فـى فـن الاول مـن الاشبـاه والـنـظائر تحت مباحث النية : ان بيع العصير مـمـن يتـخـذ خمرا ان قصد به التجارة فلا يحرم ؛ وان قصد لاجل التخمير حرم الـخ..فهـذا صـريح فى ان المدار على النية . وانه بنية الاعانة على المعصية حرام

وبدونه لا .

وفی کراهیة الخلاصة : رجل آجر بیتا لیتخذ فیه بیت نار او بیعة او کنیسة او یباع فیه الخمر فلا بأس به ، وکذا کل موضع تعلقت المعصیة بفعل فاعل مختار . (خلاصه :٤/٣٧٧)

هذا یستفاد منه ان المدار بقطع نسبة المعصیة عن المعین بخلل الفاعل المختار بینه وبین عمل المعصیة ولم یتعرض للقصد والنیة .

وفی آخر باب البغاة من الدر المختار : ویکره تحریما بیع السلاح من اهل الفتنة ان علم لانه اعانة علی المعصیة وبیع ما یتخذ منه کالحدید ونحوه یکره لاهل الحرب لا لأهل البغی لعدم تفرغهم لعمله سلاحا لقرب زوالهم بخلاف اهل الحرب (زیلعی). قلت: وافاد کلامهم ان ما قامت المعصیة بعینه یکره بیعه تحریما والا فتنزیها (نهر) .قال الشامی: فصار المراد بما تقام المعصیة به ماکان عینه منکرا لکنه بصنعة تحدث ولم یکن عینه.

وعندی ان ما فی الخانیة (یعنی کراهة بیع الامرد)محمول الخ.. التنزیه والمنفی هو کراهة التحریم، وعلی هذا فیکره فی الکل تنزیها وهو الذی الیه تطمئن النفس لانه تسبب فی الاعانة . ولم ار من تعرض لهذا ،والله تعالی الموفق.(شامی : ٤٨٤/٣)

وقال العلامة الشامی : وهذا (ای جواز اجارة البیت) عنده ایضا لان الاجارة علی منفعة البیت ولهذا یجب الاجر بمجرد التسلیم ولامعصیة فیه، وانما المعصیة بفعل المستأجر وهو مختار فینقطع نسبته عنه فصار کبیع الجاریة ممن لایستبریها او یأتیها من دبر، والدلیل علیه انه لو آجره للسکنی جاز

وهو لا بد له من عبادته فيه.

فهـذه كـلـمـات الـفـقـهـاء يوجد فيهـا نوعـان من الاضطراب، الاول : اختـلافهـم فى حكم بعض الجزئيات كبيع الامرد ممن يعصى به فبعضه ادرجوه فيـمـن قـامـت به المعصية بعينه فلم يجوزه وبعضهم اخرجوه منه. ووفق بينهما الشامى بكراهة التحريم والتنزيه .

والثـانـى : اضـطـرابها فى تنقيح الضابطة فى امور الاعانة ، فالمستفاد من بـعـض كـلـمـاتهـم ان مـنـاط الامـر هـو القصد والنية فحيث قصد الاعانة على الـمـعـصية ونواها كان محظورا، وحيث لم يقصده كان مباحا ،كما هو مصرح فـى عبارة الاشباه والمبسوط والبدائع وغيره . (جواهر الفقه: رسالة تفصيل الكلام فى مسئلة الاعانة على الحرام : ٣/ ٤٣٣- ٤٤٠ ط: مكتبة نفسير القرآن ديوبند)

مذکورہ بالاعبارات میں فقہاء کی تصریحات متضاد نظر آتی ہے؛ کیوں کہ اعـانـت على المعصيت اور تسبب للمعصيت کے درجات مختلف ہیں،اسی وجہ سے احکام بھی مختلف ہیں، لہذا اس کی تفصیل ذکر کرنا بہتر سمجھتا ہوں؛ تا کہ درجات متفاوتہ کی تفصیل معلوم ہو۔

چوں کہ کوئی شخص کسی خیر وشر کے لئے سبب بنتا ہے،تو قرآن واحادیث کی نصوص کے مطابق وہ ثواب وعقاب کا مستحق ہوتا ہے،فرمایا:من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب مـنهـا ومـن يشـفـع شفاعة سيئة يكن له كفل منها. (النساء:٨٥) ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم .(الانعام:١٠٨)

اورحدیث شریف میں ہے:مـن سـن سـنة ضـلال فاتبع عليها كان عليه مثل اوزارهـم مـن غيـر ان يـنـقص من اوزارهم شيئ، ومن سن سنة هدى فاتبع عليها كـان لـه مثـل اجـورهـم مـن غيـر ان يـنقص من اجورهم شيئ.(مسند احمد:٢/ ٥٠٥،٤/

٣٦٢،٣٦٠،٣٦١، ط: دار صادر)

اس سے یہ بات واضح ہو رہی ہے کہ خیر کا سبب بننا ثواب ہے اور شر کا سبب بننا باعث وزر ہے، بہر دو صورت نیت کی ہو یا نہ کی ہو، چنانچہ سبب کی اولاً دو قسمیں ہیں: سبب قریب اور سبب بعید؛ پھر سبب قریب کی بھی دو قسمیں ہیں: ایک وہ سبب جو معصیت اور گناہ کے لئے محرک و باعث ہو، دوسرا وہ سبب جو باعث و محرک نہ ہو، البتہ عامل خواہشات کو اس کی خواہشات تک پہنچا سکتا ہے، اس طرح سبب کی مجموعی طور پر تین قسمیں ہوئی۔

اس کی تفصیل سے پہلے حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ کی ذکر کردہ وضاحت ذہن نشین کر لی جائے کہ کسی معصیت کی اعانت جو ازروئے قرآن کریم حرام ہے، وہ ہے جس میں معصیت کا قصد و نیت حقیقۃً یا حکما شامل ہو، حقیقۃً یہ ہے کہ دل ہی دل میں یہ ہو کہ اس کے ذریعہ عمل معصیت کیا جائے یا یہ کہ صلب عقد میں احد المتعاقدین کی طرف سے اس معصیت کی تصریح آ جائے۔

اور حکما یہ ہے کہ وہ چیز بجز معصیت کے کسی دوسرے کام میں آتی ہی نہ ہو، جیسے آلات معازف طبلہ، سارنگی اور مختلف قسم کے آلات موسیقی، ان چیزوں کا بنانا اور بیچنا، اگر چہ بقصد معصیت نہ ہو، مگر حکما وہ بھی قصد معصیت میں داخل ہیں۔

اور جہاں قصد معصیت نہ حقیقۃ ہو اور نہ حکما وہ اعانت علی المعصیت میں داخل نہیں، البتہ اعانت سے ملتی جلتی ایک اور چیز ہے، جس کو اصطلاح میں تسبب کہتے ہیں، وہ بھی ازروئے قرآن کریم حرام ہے، خواہ ہیئت معصیت ہو یا نہ ہو، مثلا سب آلہۂ مشرکین، ولا یضربن بارجلھن میں ضرب ارجل بالنساء کی ممانعت اسی تسبب للمعصیت پر مبنی ہے، ولا تخضعن بالقول کی نہی بھی اسی پر وارد ہے، اگر چہ یہ ظاہر ہے کہ ان تمام امور میں معصیت کے قصد و نیت کا دور کا بھی احتمال نہیں۔

لیکن یہاں ایک بات قابل غور یہ ہے کہ تسبب ایک ایسا وسیع لفظ ہے جس میں سارے مباحات آجاتے ہیں، اگر تسبب کے مفہوم کو مطلقا سببیت کے لئے عام رکھا جائے تو شاید دنیا کا مباح کام بھی مباح اور جائز نہیں رہے گا، اسی طرح اگر حرمت کو عام کیا جائے تو دنیا میں کوئی کام بھی جائز نہ رہے گا، اس لئے ضروری ہے کہ سبب قریب وبعید کا فرق کیا جائے، سبب قریب ممنوع اور سبب بعید مباح ہو، پھر سبب قریب کی بھی دو قسمیں ہیں، اس کی بھی تفصیل بیان کردی جائے۔

سبب قریب جو معصیت کے لئے محرک وباعث ہو کہ اگر یہ سبب نہ پایا جاتا تو عاصی اس معصیت کا ارتکاب نہ کرتا، ایسے سبب کا ارتکاب گویا معصیت کا ہی ارتکاب ہے، نص قرآنی میں جہاں تسبب کو حرام قرار دیا ہے، جیسے سب آلہۂ مشرکین، عورتوں کے لئے ضرب ارجل یا خضوع بالقول یا تبرج جاہلیت، یہ سب اسی قسم کے اسباب ہیں کہ معصیت کی تحریک کرنے والے اور جالب وباعث ہیں، ایسے اسباب کا ارتکاب معصیت کا ہی ارتکاب سمجھا جاتا ہے اس لئے باتفاق حرام ہے۔

ایسے اسباب معصیت کا ارتکاب گویا خود معصیت ہی کا ارتکاب ہے، اس لئے معصیت کی نسبت اس شخص کی طرف کی جائے گی جس نے اس کے سبب کا ارتکاب کیا، کسی فاعل مختار کے درمیان میں حائل ہونے سے معصیت کی نسبت اس سے منقطع نہیں ہوگی، جیسا کہ حدیث شریف میں دوسرے شخص کے ماں باپ کو گالی دینے والے کے حق میں اپنے ماں باپ کو گالی دینے والا کہا گیا ہے؛ کیوں کہ ایسا تسبب للمعصیت بنص قرآن وحدیث خود ایک معصیت ہے۔

دوسری قسم سبب قریب کی وہ ہے کہ ہے تو سبب قریب؛ مگر معصیت کے لئے محرک نہیں؛ بلکہ صدور معصیت کسی دوسرے فاعل مختار کے اپنے فعل سے ہوتا ہے، جیسے بیـــــع

عصیر عنب ممن یتخذ خمرا یا اجارۂ دار ممن یتعبد فیها الاصنام وغیرہ کہ یہ بیع واجارہ اگرچہ ایک حیثیت سے سبب قریب ہے معصیت کا؛ مگر جالب اور محرک للمعصیت نہیں، شیرۂ انگور خریدنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کو شراب ہی بنائے اور گھر کو کسی مشرک کو کرایہ پر دینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس میں بت پرستی بھی کرے؛ بلکہ وہ اپنی خباثت یا جہالت سے اس گناہ میں مبتلا ہوتا ہے، شیرہ بیچنے والا یا مکان کرایہ پر دینے والا معصیت کا باعث یا محرک نہیں ہے۔

کیوں کہ ان صورتوں میں وہ سبب نہیں بن رہا ہے؛ بلکہ علت بن رہا ہے، یہی وجہ ہے کہ فقہائے کرام نے اس پر حرمت کا اطلاق نہیں کیا؛ بلکہ اس کو کراہت تحریمی سے تعبیر کیا اور اسی کو اکثر ارباب فتوی نے اختیار کیا ہے، اگرچہ بعض حضرات نے لفظ جواز کا اطلاق کیا ہے، لیکن وہ جواز صحت عقد کے معنی میں ہے، اس سے گناہ نہ ہونے کی نفی نہیں ہے۔

ایسے سبب قریب کا حکم یہ ہے کہ اگر بیچنے یا اجارہ پر دینے والے کا مقصد اس معصیت ہی کا ہو تب تو یہ خود ارتکاب معصیت اور اعانت معصیت میں داخل ہو کر قطعاً حرام ہے، اور اگر اس کا قصد و نیت شامل نہ ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ اس کو علم بھی ہو کہ یہ شخص شیرۂ انگور خرید کر اس کو شراب ہی بنائے، یا امرد کو خرید کر اس سے سیاہ کاری میں مبتلا ہوگا یا لوہا خرید کر مسلمانوں کے خلاف استعمال کرے گا تو اس صورت میں یہ بیع و اجارہ مکروہ ہے۔

ایسی صورت میں حضرت امام اور صاحبین کا قول منقول ہے؛ مگر اس میں جو امام صاحب کی طرف قول جواز منقول ہے، اس کا وہی مطلب ہے جو خلاصۃ الفتاوی میں منقول ہے: یصح الاجارۃ ولکن یأثم، اب اگر حضرات صاحبین اس عقد ہی کو جائز قرار نہیں دیتے تو اختلاف حقیقی ہوگیا کہ ان کے نزدیک عقد ہی درست نہیں اور متعاقدین کے لئے مبیع وثمن میں تصرف حلال نہیں، اور امام صاحب کے نزدیک عقد درست مگر گناہ ہے، اور اگر امام ابو

حنیفہؒ کا قول عدم جواز کا حاصل بھی صرف ارتکاب گناہ ہے، فساد عقد نہیں تو پھر یہ اختلاف صرف لفظی ہوگا کہ صاحبین نے ناجائز قرار دیا بمعنی الاثم والمعصیت اور صاحبین نے جائز قرار دیا بمعنی جواز عقد نہ بمعنی رفع اثم۔

پھر اس مکروہ کی بھی دو قسمیں ہے: ایک یہ کہ وہ معصیت بغیر کسی تغیر وتصرف کے اس کے عین کے ساتھ متعلق ہو، دوسرے یہ کہ کچھ تغیر وتصرف کے بعد وہ معصیت کے کام میں آوے، پہلی صورت مکروہ تحریمی ہے دوسری مکروہ تنزیہی۔ (جواہر الفقہ: تفصیل الکلام فی مسئلة الاعانة علی الحرام، ناجائز کاموں کی شرعی حیثیت، رسالہ نمبر: ۴۱، ۴۲، ۲/۴۳۳-۴۷۰، ط: مکتبۂ تفسیر القرآن الکریم دیوبند)

اور ''احکام القرآن'' میں رقمطراز ہیں: تنبيه : قد علمت مما قدمنا أن التسبب للمعصية بالسبب القريب حرام ، أو مكروه تحريما فوجب تركه.

ومن ههنا علم أن قولهم : إن الطاعة إذا أدت إلى معصية راجحة وجب تركها، ليس على إطلاقه بل المراد من الطاعة فيه هى التى لم تكن من المقاصد الشرعية الواجبة ، أو من شعائر الإسلام. (روح المعانى بتغيير)

وبعد هذا فاعلم أن ما ذكرناه من روح المعانى فى تفسير آية الباب أعنى قوله تعالى: (فلن اكون ظهيرا للمجرمين) الآية من حديث المنادى والتابوت فمحمول على نية الإعانة للظلمة أو التصريح بها كما صرح به فى البدائع فى حديث اللعن على حامل الخمر ، وكذا قول العطاء بن أبى رباح وعامر والضحاك رضى الله عنهم فى ترك خدمة الظلمة ولو فى كتابة الدخل والخرج . فإن أمثال هذه الخدمات داخلة فى السبب البعيد فتكون من باب كراهة التنزيه ما لم ينو أو يصرح بإعانتهم فى المعصية .

وأما في زمانـنا الذى اشتد على الناس الاجتناب من الحرام الصريح لتسلط الكفار والفجار على سائر المكاسب ، والمسلمون مضطرون إلى رخص يترخصون بها فى كسب المعاش حذراً من الوقوع فى أشد منه ، وقد قال عليه الصلوة والسلام "كاد الفقر أن يكون كفراً" فلا يفتى بأمثال هذا تيسيراً على الناس، كيف وقد قال سبحانه وتعالى: "ماجعل عليكم فى الدين من حرج"؟

ومن ههنا لما شاهد شيخنا أشرف العلماء قدس سره فى بلاد الهند حرجاً بيناً وضرراً عظيما بعامة المسلمين فى ترك الخدمات والمناصب للحكومة المتسلطة برأسها ، صنف فيه رسالة سماها: "صائب الكلام فى حكم المناصب الحرام".

وحاصل كلامه فيه: إن اختيار هذه المناصب الحرمة لجلب المنفعة لنفسه أو لغيره حرام كما هو حقيقة هذه المناصب ،إلا أنه إن أريد به دفع المضرة عن نفسه وعن المسلمين فيرجى أن لايلحقه به إثم لكونه اختياراً لأهون البليتين وأخف الضررين كما هو معروف فى قواعد الأشباه والنظائر. ونظيره : قول الفقهاء دفع النائبة والظلم عن نفسه أولى –إلى قوله– ويؤجر من قام بتوزيعه بالعدل ، وإن كان الأخذ باطلا . قوله : يوجر من قام بتوزيعها بالعدل أى بالمعادلة كما عبر فى القنية أى ان يحمل كل واحد بقدر طاقته ،لأنه لوترك توزيعها إلى الظالم ربما يحمل بعضهم ما لا يطيق فيصير ظلما على ظلم ، ففى قيام العارف بتوزيعها بالعدل تقليل للظلم فلذا يوجر. (در المختار ورد المحتار قبيل باب المصرف من الزكوة).انتهى.

قلت : ولعله يستأنس له بعمل يوسف عليه السلام فى خدمة الخلق

تحت امرة فرعون بالاستدعاء حيث قال : "اجعلنى على خزائن الأرض إنى حفيظ عليم" مع أن قانون فرعون كان على خلاف شريعة يوسف عليه السلام كما يستفاد من قوله تعالى :"ما كان يأخذ أخاه فى دين الملك" الآية فإنه يحتمل أن يكون ذلك جائزا فى شريعة يوسف عليه السلام ، وممنوعاً منسوخاً فى شريعتنا بقوله تعالى :"ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون" ويحتمل أيضا أنه اختار ذلك مع كونه محظوراً فى شريعة فى نفسه خدمة لعامة الخلق ودفعا للضرر عنهم.

والحاصل :أن الاجتناب عن خدمة الظلمة والكفرة أية خدمة كانت أولى وأحفظ لدين الرجل ما أمكن دفع الضرر عن نفسه والمسلمين بدونها، وأما عند الاضطرار فالمرجو من كرمه سبحانه وتعالى أن لا يأخذ به عباده ، ولاسيما فى الخدمات التى ليست من قبيل الإعانة ، ولا من قبيل التسبب بالسبب القريب بل لها تسبب فى المعصية بالسبب البعيد . والله الموفق للصواب السداد، وهو أرحم و أرأف بالعباد . (احكام القرآن لمحمد شفيع العثمانى : سورة القصص : ج:٣،ص: ٨٢- ٨٤، ط:ادارة القرآن دارالعلوم الإسلاميه كراچى)

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ سے ایک سوال پوچھا گیا: ایک مسئلہ بہت زور سے دریافت کرنا چاہتا تھا، اب کے زبانی بھی موقع نہ ملا، وہ یہ ہے: عدالتی عہدے خواہ تنخواہ دار ہوں مثلا سب ججی، منصفی، ڈپٹی کلیکٹری، تحصیلداری، خواہ بلاتنخواہ مثلا آنریری مجسٹریٹی غیر مسلم حکومت کے تحت میں قبول کرنے جہاں فیصلے لامحالہ غیر اسلامی قانون کے مطابق کرنا پڑیں گے کہاں تک جائز ہے؟ بظاہر تو صورت عدم جواز ہی کی معلوم ہوتی ہے؛ لیکن اگر یہ عہدے سرے سے نہ قبول کئے جائیں تو امت اسلامیہ ہی کے دوسرے مصالح

فوت ہوتے ہیں، جناب کی کسی تحریر میں کوئی قول اس باب میں نہیں دیکھا ورنہ الگ دریافت کرنے کی ضرورت نہ پڑتی۔

توانہوں نے یہ جواب مرحمت فرمایا:- میں نے اس کے متعلق لکھا تو ہے مگر اس وقت مقام مجھ کو بھی یاد نہیں، اس لئے اس وقت جو ذہن میں حاضر ہے مختصراً عرض کرتا ہوں: وہ یہ ہے کہ بعض افعال ایسے ہیں کہ شرعی کلی قانون سے حرام ہیں، لیکن ضرورت میں شرعاً ہی اس کی اجازت دیدی جاتی ہے، خواہ نصّا خواہ اجتہاداً جیسے اکل میتہ، تناول خمر مخمصہ میں یا اکراہ میں یا اساغہ لقمہ خاصہ کے لئے ایسے ہی افعال میں باقتضاء قواعد یہ مناصب مسئولہ عنہا بھی داخل کئے جاسکتے ہیں؛ اگر چہ کوئی نقل جزئی اس وقت میری نظر میں نہیں مگر کلیات ونظائر سے تمسک ممکن ہے، چنانچہ اس کی نظیر فقہاء نے ذکر کی ہے: دفع النائبة والظلم من نفسه اولی الی قوله ویوجرمن قام بتوزیعهم بالعدل وان کان الاخذ باطلا ،قوله : ویوجر من قام بتوزیعها بالعدل ای بالمعادلة کما غیر فی القنیة ای بان یحمل کل واحد بقدر طاقة لانه لو ترك توزیعها الی الظالم ربما یحمل بعضهم ما لا یطیق فیصیر ظلما علی ظلم ففی قیام العارف بتوزیعها بالعدل تقلیل للظلم فلذا یوجر، وهذا الیوم کالکبریت الاحمر بل هو اندر. (درمختار ورد المحتار قبیل باب المصرف من کتاب الزکوة) نظیر ہونا ظاہر ہے کہ مقصود کا فی نفسہ غیر مشروع ہونا اور اہل کے ہاتھ میں ہونے سے اشد المفسدتین کا اخف المفسدتین سے متبدل ہوجانا دونوں میں مشترک ہے، البتہ کلام ضرورت میں ہے اور یہی اہم ہے سو اس کی تحقیق یہ ہے کہ ضرورت کی عرفی دو قسمیں ہیں: ایک: تحصیل منفعت خواہ دینی ہو یا دنیوی، خواہ اپنی ہو یا غیر کی، دوسری: دفع مضرت اسی تعمیم کے ساتھ، سو تحصیل منفعت کیلئے تو ایسے افعال کی اجازت نہیں مثلاً محض تحصیل قوت ولذت کیلئے دوائی حرام کا استعمال یا اجتماع لاستماع الوعظ کیلئے آلات لہو وغنا کا استعمال ومثل ذلک،

اور دفع مضرت کے لئے اجازت ہے جبکہ وہ مضرت قواعد صحیحہ منصوصہ یا اجتہادیہ سے معتد بہا ہو اور شرعی ضرورت یہی ہے۔مثلا دفع مرض کیلئے دوائے حرام کا استعمال جبکہ دوسری دوا کا نافع نہ ہونا تجربہ سے ثابت ہوگیا ہو کیونکہ بدون اسکے ضرورت ہی کا تحقق نہیں ہوتا اور مثلا مسئلہ منقولہ مذکورہ میں بضرورت دفع ظلم اشد کے توزیع کی کہ وہ بھی ظلم اخف ہے اجازت دی گئی ،پس یہی تفصیل واقعہ مسئول عنہا میں سمجھنا چاہئے کہ یہ مناصب فی نفسہ شرعاً حرام ہیں جس کی وجہ خود سوال میں بھی مذکور ہے اور اگر عمل کے ساتھ خاص یہ فساد عقیدہ بھی ہو کہ حکم قانونی کو بمقابلہ حکم شرعی کے مستحسن وراجح سمجھا جاوے تو کفر ہے ،جس کو میں نے بیان القرآن سورہ مائدہ آیت: ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولئك هم الکافرون کی تفسیر میں بیان بھی کیا ہے مگر اس وقت کلام صرف اس درجہ میں ہے جو محض معصیت اور حرام ہے، پس فی نفسہ حرام ہونے کے بعد ان کو اگر جلب منفعت مالیہ یا جاہیہ کی غرض سے اختیار کیا جاوے تو کسی حال میں جائز نہیں اور اگر دفع مضرت کی غرض سے اختیار کیا جاوے کہ امت مسلمہ پر کفار کی طرف سے جو مظالم اور مضرات پہنچتے ہیں اہل مناصب بقدر امکان ان کو اگر دفع نہ کرسکیں تو کم از کم تقلیل وتخفیف کرسکیں تو اس صورت میں حکم جواز کی گنجائش ہے۔واللہ اعلم.

نوٹ:- میں نے یہ مسئلہ کسی نقل جزئی سے نہیں لکھا، استدلال سے لکھا ہے جس پر مجھ کو اعتماد نہیں ؛اس لئے مناسب بلکہ واجب ہے کہ دوسرے علماء محققین سے بھی اطمینان کرلیا جاوے اور پھر بھی عمل کرتے وقت حضرت امام مالکؒ کے ارشاد: نفعل ونستغفر کو معمول رکھیں۔(بوادر النوادر:۲/ ۷۹۷-۷۹۸، ط:مکتبۂ جاوید دیوبند)

اور حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم فرماتے ہیں: ان تمام شعبوں کی آمدنی ناجائز ہے جن شعبوں میں سود کا کام کرنا پڑتا ہو، سود کا لین دین یا لکھنا یا

گواہی دینا یا اس کے معاملہ میں کسی طرح کی معاونت کرنا یہ سب ناجائز ہے، باقی ایسے معاملات جن کا سود سے کوئی تعلق نہیں ہے جیسے ایک آدمی کیشئیر بیٹھا ہوا ہے اور کوئی آدمی چیک لاتا ہے اور اس کو چیک دیتا ہے، یا ڈرائیور یا چپڑاسی ہے اس حد تک گنجائش ہے۔(اسلام اور جدید معاشی مسائل:۴/ ۱۳۵، مکتبۂ فیصل دیوبند)

علامہ یوسف القرضاوی ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

بے شبہ اسلام کا معاشی نظام سودی کاروبار کی مکمل نفی کرتا ہے۔ اسلام کی نظر میں سود کا شمار گناہ کبیرہ میں ہوتا ہے۔ اللہ تعالی نے سودی کاروبار کرنے والوں کے خلاف اعلان جنگ کیا ہے، اللہ تعالی فرماتے ہیں: يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰو اِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِيْنَ o فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا فَاْذَنُوْا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ o

اللہ کے رسول کا فرمان ہے: اذا ظهر الزنا والربا في قرية فقد احلوا بأنفسم عذاب الله . (حاکم)، جب کسی بستی میں زنا اور سود عام ہوجائے تو وہ اپنے اوپر اللہ کے عذاب کو حلال کر لیتے ہیں۔

دین اسلام کا قانون یہ ہے کہ گناہوں اور برائیوں کو بزور قوت روکا جائے، اگر اس کی استطاعت نہ ہو تو کم از کم یہ ضروری ہے کہ ان گناہوں سے دور رہا جائے اور ان میں کسی قسم کی شرکت نہ ہو۔ اسی لئے اسلام نے ہر اس فعل کو حرام قرار دیا ہے جو معصیت میں مددگار ثابت ہو۔ اسلام کی نظر میں گناہ کرنے والا اور گناہ میں مددگار بننے والا دونوں برابر کے مجرم ہیں، اسی لیے حضور ﷺ نے فرمایا کہ شراب پینے والا، پلانے والا، بنانے والا، فراہم کرنے والا سب ہی اللہ کی نظر میں ملعون ہیں، اسی طرح سود کے بارے میں حضور ﷺ نے فرمایا:

لعن آكل الربا ومؤكله وشاهديه .(مسلم)

اسی مفہوم کی متعدد احادیث حدیث کی کتابوں میں وارد ہیں اور ساری حدیثیں صحیح ہیں، ان ہی احادیث کی بنا پر دیندار حضرات کا ضمیر بینک میں کام کرنے پر مطمئن نہیں ہوتا، بینک میں کام کرنے کی وجہ سے ان کا ضمیر ہمیشہ عذاب میں مبتلا رہتا ہے۔

تاہم میری رائے میں بینک میں جو سودی نظام رائج ہے اس کا تعلق بینک کے اسٹاف سے نہیں ہوتا ہے، یہ سودی نظام تو بینک کے کاروبار کا ایک اٹوٹ حصہ ہے، یہ سودی نظام ہمارے پورے معاشی ڈھانچے کا ایسا جزو لاینفک بن چکا ہے کہ اس سے فرار ممکن نہیں، اسی کی طرف یہ حدیث اشارہ کرتی ہے : لیأتین علی الناس زمان لایبقی منهم احد الا اکل الربا فمن لم یاکله اصابه من غباره .

لوگوں پر ایک ایسا وقت آئے گا جب کہ کوئی ایسا نہیں بچے گا جو سود نہ کھاتا ہو، اگر وہ سود نہیں کھاتا تو اس کی دھول سے نہیں بچ سکتا یعنی کچھ نہ کچھ سود وہ ضرور کھائے گا۔

(ابوداوٗد، ابن ماجه)

یہ ایسی صورت حال ہے کہ بینک کے کسی اسٹاف کے نوکری چھوڑ دینے سے اس سودی نظام پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، اس پر اثر اس وقت پڑسکتا ہے جب پورا معاشرہ مل کر اس کے خلاف کچھ کرے، یکبارگی تو اس نظام کو بدلنا ممکن نہیں، البتہ دھیرے دھیرے اس نظام کو بدلنے کی پوری کوشش ہونی چاہئے، اسلام کا قانون بھی یہی کہتا ہے کہ معاشرے میں کسی برائی کی اصلاح دھیرے دھیرے اور بہ تدریج ہو، چنانچہ اللہ نے جب شراب حرام کی تو یکایک حرام قرار نہیں دیا بلکہ بہ تدریج اس کی حرمت کا اعلان کیا۔

بہرحال مسلم معاشرے کے ہوشمند افراد کا فرض ہے کہ سودی نظام کو اسلامی اقتصادی نظام میں بدلنے کی ہر ممکن کوشش کریں اور یہ کام کوئی ناممکن بھی نہیں ہے۔

اگر ہم مسلمانوں کو بینک کی نوکری سے منع کردیں گے تو صورت حال یہ ہوگی کہ بینک

میں یہودی، عیسائیوں اور دوسرے غیر مسلموں کا غلبہ ہو جائے گا، خصوصاً کسی مسلم ملک کے بینکوں پر غیر مسلموں کا قبضہ ہو جائے تو جو خطرناک نتائج ہوں گے ان کا اندازہ بخوبی کیا جاسکتا ہے۔

پھر ایسا بھی نہیں ہے کہ بینک میں سارا کا سارا سودی کاروبار ہوتا ہو، بینک میں حلال طریقہ سے تجارت بھی ہوتی ہے، اب تو صورت حال یہ ہے کہ سودی کاروبار کم ہی ہوتا ہے اور بینک کے زیادہ تر کاروبار حلال تجارت پر مشتمل ہوتے ہیں۔

اس لیے میری رائے میں بینک کی نوکری کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے خواہ اس کا ضمیر اس پر مطمئن نہ ہو؛ البتہ اس بات کا لحاظ رہے کہ بینک میں اپنے فرائض وہ بخوبی انجام دے، ایسا نہ کرے کہ ضمیر کی بے اطمینانی کی وجہ سے اپنی ذمے داریوں میں کوتاہی کرے۔

آخر میں میں کہنا چاہوں گا کہ انسان کی زندگی میں ایسے حالات بھی آتے ہیں کہ انسان بہت کچھ کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے اور اسلام نے انسانی مجبوری کی مکمل رعایت کی ہے، اسی مجبوری کے تحت بسا اوقات انسان بینک کی نوکری اختیار کرنے پر مجبور ہوتا ہے، ایسی حالت میں ہم اسے ایسا کرنے سے منع نہیں کر سکتے، اللہ کا فرمان ہے:

فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌO(البقرة:۱۷۳)

پس جو شخص مجبور ہو اس کے لیے لیکن نہ اس کی خواہش رکھتا ہو اور نہ دوبارہ ایسا کرنا چاہتا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے، بیشک اللہ غفور و رحیم ہے۔ (فتاویٰ یوسف القرضاوی: باب (۱۱) اجتماعی معاملات: ۱/۲۹۳-۲۹۵، ط: مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز، نئی دہلی)

اسی تفصیل اور ماقبل کی وضاحت کی روشنی میں خلاصۂ بحث میں جوابات عرض کئے جائیں گے۔

جواب نمبر:-۳ (الف-ھ) اسلام نے اپنے خاص مزاج کے مطابق اعتدال

وتوازن قائم کیا ہےاوراس کے لئے دین ومذہب اورعبادت وبندگی کے مفہوم میں وسعت اور ہمہ گیری پیدا کر کے انسانیت کومتوازن اورفطرت سے ہم آہنگ تصورحیات عطا کیا،انسانی جسم اللہ کی امانت اوراس کی فطرت خالق کائنات کا عطیہ ہے،اس لئے مناسب حدود میں اس کی رعایت اورحفاظت خالصۃً مذہبی عمل ہے۔

ایک مسلمان مسجد میں ہو یا گھر میں، بازار میں ہو یا کارخانوں میں، بہرکیف بہرطور اگر خدا کی مقدر کی ہوئی حلال طیب رزق کی تلاش مقصود ہواور خدا کے واجب کئے ہوئے حقوق کی ادائیگی پیش نظر ہواور ہر موقع اور ہر گام پر خدا کے عدول حکمی سے بچتا ہو، اسی کی رزاقیت پر بھروسہ ہوتو وہ عین حالت عبادت میں ہےاورایک کار دین میں مشغول ہے۔(حلال وحرام:باب:۱۰،ص:۳۳۶،۳۳۷)

لہذا مسلمان رزق حلال وطیب کی تلاش کو ترجیح دے، اورحتی المقدور اورحتی الوسع مشتبہ رزق سے بھی بچنے کی کوشش کرے، چوں کہ آج کل معاشی اخراجات پورے کرنے کے لئے آدمی مختلف جگہوں پر ملازمت اختیار کرتا ہےتو بعض مرتبہ وہ ایسی جگہ پہنچ جاتا ہے جہاں ناجائز یا حرام امور کی انجام دہی ہوتی ہے، جیسے ہوٹلوں میں؛ کیوں کہ بعض ہوٹلوں میں شراب وخنزیر کی خرید وفروخت ہوتی ہے،اسی طرح بعض سپر مارکیٹ، جہاں مختلف ضروریات زندگی کے ساتھ ساتھ شراب کا بھی ایک شعبہ ہوتا ہے۔

یاد رہے کہ قرآن واحادیث میں اعانت علی المعصیت کو ممنوع قرار دیا ہے، بلکہ بعض احادیث میں اس کی قربت سے بھی منع کیا ہے، جیسے ایک حدیث میں فرمایا: مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلَا يَقْعُدَنَّ عَلٰى مَائِدَةٍ يُدَارُ عَلَيْهَا بِالْخَمْرِ.(مسند احمد:۱/۲۰،۳/۳۳۹،ط:دارصادر)

اس سے پہلے شراب کی وجہ سے’’۱۰؍قسم کے لوگوں پر لعنت‘‘ کی حدیث گذر چکی ہے،

اس کی شرح کرتے ہوئے مفتی سعید احمد صاحب پالن پوری دامت برکاتہم فرماتے ہیں:
جب شریعت کی مصلحت شراب کوحرام کرنے اوراس کوگمنام کرنے میں ہےاوراس بارے میں فیصلہ نازل ہوگیا تو اب ضروری ہے کہ ہراس چیز سے روکا جائے جو اس کے معاملے کو بڑھائے ،لوگوں میں اس کورواج دےاورلوگوں کواس پرابھارے؛ کیوں کہ اس سلسلہ میں ذراسی بھی حصہ داری مصلحت شرعی کے مناقض اور حکم شرعی کے ساتھ دشمنی کرنا ہے؛ چنانچہ مذکور حدیث میں ایسے تمام حصہ داروں پر اللہ تعالیٰ کی لعنت اور پھٹکار بھیجی گئی ہے۔(رحمۃ اللہ الواسعۃ :معیشت،باب:۲،مطعومات ومشروبات:۴۹۰/۵،ط: مکتبہ حجاز دیوبند)

کچھ ہوٹلوں میں خنزیر اور حرام غذا کا انتظام ہوتا ہے؛ جب کہ قرآن نے اس کے بارے میں فرمایا: حرمت علیکم المیتة و الدم ولحم الخنزیر الخ.. (المائدہ:۳)

پھر ہوٹل اوراس جیسی عام جگہوں میں اس طرح کی چیزیں اور موسیقی وناچ گان کی محافل محض لوگوں کوفریفتہ کرتے ہوئے اپنی دوکانوں میں لانے کے لئے ہوتا ہے، جب کہ عیش وعشرت کا یہ سامان ڈھیروں مال خرچ کئے بغیر حاصل نہیں ہوسکتا،اور مال بھی آسانی سے بدست نہیں آسکتا، بلکہ شب وروز محنت درکار ہوتی ہے،ایسی صورت میں آخرت کی تیاری کے لئے وقت بھی نہیں رہتا،اس لئے ضروری ہے کہ "مغضوب علیھم" کی ان عادات واطوار کی مخالفت کی جائے ،رقص وموسیقی کی قباحت بھی سمینار کے دوسرے سوال میں آچکی ہے۔

لہذا اگر یہ ہوٹل،شوپنگ مول، بِگ بازار،سپر مارکیٹ وغیرہ مسلمان کا ہےتو اس کے لئے تو یہ چیزیں جائز ہی نہیں؛ بلکہ حرام ہے،حدیث میں ہے: عن ابن عمر رضی اللّٰہ عنہ: الخمر حرام و بیعھا حرام و ثمنھا حرام. (مسند الفردوس للدیلمی: باب الخاء، رقم الحدیث:

۳۰۱۷ : ۲/۲۰۶،ط:دارالباز،مکہ مکرمہ)

ولو كان حراما لعينه كبيع الخمر والخنزير لمنعوا عنه في المواضع كلها ...لانه حرام لعينه، الا ترى انه لو وجد من المسلم كان حراما ومعصية، وهم منعوا عن اظهار المعاصي في دار الاسلام . (المحيط البرهاني في الفقه النعماني : كتاب الاستحسان والكراهية ، الفصل في معاملة اهل الذمة :٦/ ١٠٦،ط:داراحياء التراث العربي، بيروت، لبنان)

ہاں!اگر مالک غیر مسلمان ہے تو ان کے لئے یہ اشیاء حرام نہیں ہے، کیوں کہ ان کے لئے شراب ایسی ہی ہے جیسے ہمارے لئے سرکہ،اسی طرح دیگر اشیاء محرمہ۔ابن نجیمؒ فرماتے ہیں :والبيع في الوجه الثاني صحيح ، فملك البائع الثمن لان الخمر مال متقوم في حق الكافر، فجاز له الاخذ بخلاف المسلم. (البحر الرائق: کتاب الکراہیۃ،فصل فی البیع:۸/۲۰۱،ط:سعید کمپنی،کراچی)

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں:ایک مسلمان کے لئے غیر مسلم کے ہوٹل میں ملازمت اختیار کرنا جائز ہے، بشرطیکہ وہ مسلمان شراب پلانے یا خنزیر یا دوسرے محرمات کو غیر مسلموں کے سامنے پیش کرنے کا عمل نہ کرے، اس لئے کہ شراب پلانا، اس کو دوسروں کے سامنے پیش کرنا حرام ہے،حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا:

لعن اللّٰه الخمر وشاربها وساقيها وبائعها ومبتاعها وعاصرها وحاملها والمحمولة اليه. (ابوداود: کتاب الاشربۃ،باب العنب يعصر للخمرة،حدیث نمبر:۳۶۷۴،ص:۳۲۶،ج:۳)

امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابن عباسؓ کا یہ قول مرفوعا نقل کیا ہے: ان الذي حرم شربها حرم بيعها. ”جس ذات نے شراب پینے کو حرام قرار دیا ہے،اسی ذات نے اس کی خرید وفروخت بھی حرام قرار دی ہے۔“

اورامام احمدؒ نے اپنی مسند میں یہ روایت نقل کی ہے: عن عبد الرحمن بن وعلة ، قال :سألت ابن عباس فقلت : ان بارض لنا بها الكروم و ان اكثر غلاتها الخمر، فذكر ابن عباس ان رجلا اهدى الى النبى ﷺ راوية خمر، فقال له رسول الله ﷺ: ان الذى حرم شربها حرم بيعها. (مسند احمد : ج :۱، ص:۲۴٤)

''عبدالرحمٰن بن وعلہ سے روایت ہے؛فرماتے ہیں کہ میں نے ایک مرتبہ حضرت ابن عباسؓ سے سوال کیا کہ ہم ایسے علاقے میں رہتے ہیں جہاں ہمارے پاس انگور کے باغات ہیں اور ہماری آمدنی کا بڑا ذریعہ شراب ہی ہے، اس کے جواب میں حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ ایک شخص نے حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوکر شراب کی ایک مشک بطور ہدیہ کے پیش کی ،حضور ﷺ نے اس شخص سے فرمایا: جس ذات نے اس کے پینے کوحرام قرار دیا ہے،اس کی خرید وفروخت کوبھی حرام قرار دیا ہے۔''

مندرجۂ بالا احادیث سے یہ مسئلہ بالکل واضح ہوجاتا ہے کہ شراب کی تجارت بھی حرام ہےاوراجرت پراس کوایک جگہ سے دوسری جگہ اٹھا کرلے جانا یاپلانا سب حرام ہےاورحضرت ابن عباسؓ کے فتوی سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ اگرکسی علاقے میں شراب بنانے اوراس کی خرید وفروخت کا عام رواج ہو، وہاں بھی کسی مسلمان کے لئے حصول معاش کے طور پر شراب کا پیشہ اختیار کرنا حلال نہیں۔

اور میرے علم کے مطابق فقہاء میں سے کسی فقیہ نے بھی اس کی اجازت نہیں دی۔ واللہ اعلم بالصواب۔(اسلام اور جدید معاشی مسائل:۴/ ۴۸-۵۰)

لیکن فقیہ الامت حضرت مفتی محمود حسن گنگوہیؒ نے ایک سوال کا جواب تحریر کرتے ہوئے فرق کیا ہے، وہ تحریر فرماتے ہیں:

یہ کارخانہ اگر مسلمان کا ہےتو اس کی یہ سب ملازمتیں حرام ہیں، موٹر وغیرہ کے ذریعہ

لے جانا اور مزدوری لینا بھی حرام ہے۔

اگر یہ کارخانہ کافر کا ہے تو یہ ملازمتیں مکروہ تحریمی ہے، شراب کی بیع وملازمت وغیرہ میں مسلم اور کافر کا حکم یکساں نہیں، بلکہ علیحدہ علیحدہ ہے ۔

عن انس رضی اللّٰہ تعالی عنه قال : لعن رسول الله ﷺ فی الخمر عشرة ؛ عاصرها ومعتصرها وشاربها و حاملها والمحمولة الیه وساقیها وبائعها وآکل ثمنها والمشتری لها والمشتری له .رواه الترمذی وابن ماجه.

مگر شراب بنانے کی ملازمت بہرحال حرام ہے:

وجاز حمل خنزیر بنفسه وبدابته بأجر، لا عصرها لقیام المعصیة بعینه.(درمحتار) قال الزیلعی: وهذا عنده ؛ وقالا: وهو مکروه ، زاد فی النهایة : وهذا قیاس، وقولهما استحسان . ثم قال الزیلعی : وعلی هذا الخلاف لو آجره دابته ینقل علیه الخمر . ولعل المراد ههنا عصر العنب علی قصد الخمریة ، فان عین هذا الفعل معصیة بهذا القصد ولذا اعاد الضمیر علی الخمر ، مع ان العصر للعنب حقیقة.رد المحتار ملخصا (فتاوی محمودیہ:بقیۃ کتاب الاجارۃ، باب الاستیجار علی المعاصی:۱۷/ ۱۱۸،۱۱۹، سوال نمبر:۸۲۴۴، ط:ادارۂ صدیق،ڈابھیل)

حضرت مولانا مفتی محمد تقی صاحب دامت برکاتہم نے بیع کے بارے میں ایک جامع اصول بیان کیا ہے؛ وہ فرماتے ہیں:

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالی عنہا نے جو کپڑا خریدا تھا اگر چہ اسے دیکھ کر آپ ﷺ نے تصویر کا حکم بیان فرمادیا اور تصویر کے بارے میں ناگواری کا اظہار بھی فرمادیا لیکن حضرت عائشہؓ نے جو بیع کی تھی اس کو فسخ کرنے کا حکم نہیں دیا، معلوم ہوا کہ جس چیز پر تصویر ہو اس کی بیع ناجائز نہیں، کیوں ناجائز نہیں؟

اس کی وجہ یہ ہے کہ بیع کے بارے میں یہ اصول ہے کہ جس شئ کا کوئی جائز استعمال ممکن ہو اس کی بیع جائز ہے؛ چاہے وہ چیز عام طور سے ناجائز کام میں استعمال ہوتی ہو، یعنی اب یہ مشتری کا کام ہے کہ اس کو جائز مقصود کے لئے استعمال کرے۔

یہاں جو تصویر والا کپڑا ہے اس کا ایک جائز استعمال بھی ممکن ہے، اس جائز استعمال کی وضاحت اسی حدیث کے بعض طروق میں ہے (جو بخاری میں بھی دوسری جگہوں میں آئی ہے)۔

وضاحت یہ ہے کہ بعد میں حضرت عائشہؓ نے حضور اقدس ﷺ کے ایماء پر اس کپڑے کا گدا بنالیا تھا اور گدے میں اس کو استعمال کیا۔ (اسلام اور جدید معاشی مسائل: ص: ۴/ ۱۷، ط: مکتبہ فیصل دیوبند)

(ب) دوسرا شعبہ ان تعلیم گاہوں میں تدریس کا ہے جہاں سے علم وحکمت کے چشمے پھوٹتے ہیں، جہاں روشنی اور تاریکی میں امتیاز کا درس دیا جاتا ہے، جہاں دوسروں کے ساتھ اچھا برتاؤ کرنے، عزت وعظمت کردار کا سبق پڑھایا جاتا ہے؛ لیکن دور جدید میں جہاں بہت سی چیزوں میں سائنس اور ٹکنالوجی کی وجہ سے حیرتناک طریقہ پر ترقیاں ہوئی ہے، وہیں فواحش ومنکرات اور تہذیب واخلاق کے گرتے ہوئے معیار میں بھی غیر معمولی اضافہ ہوا ہے۔

آج کل ان عصری تعلیم گاہوں میں مخلوط تعلیم کا نظام ہے؛ پھر مدرسین ومعلمین کی مخاطب نوجوان، بالغ ومشتہات لڑکیاں ہوتی ہیں، اسی طرح بعض مرتبہ نوجوان لڑکوں کی استانی ومعلّمہ نوجوان وبالغہ ہوتی ہے، یہ سب جدید سہولیات کی دَین اور سائنسی وذرائع مواصلات کی ترقیات کی مرہون منت ہے۔

مسلمانوں کا اخلاقی فریضہ یہ ہے کہ وہ اعلی فنی تعلیم کا نظم کریں اور کوشش کریں کہ اپنی

ماتحتی میں ایسی عصری تعلیم گاہیں قائم ہو جو ایسے مواصلاتی نظام، اخلاقی، معاشرتی اور تہذیبی گراوٹوں اور لعنتوں سے پاک ہو۔

حدیث میں ہے: خیر صفوف الرجال اولها وشرها آخرها وخیر صفوف النساء آخرها وشرها اولها . (مسلم: کتاب الصلوة، باب تسوية الصفوف واقامتها، ص: ۱۸۸، رقم الحدیث ۱۳۲، ط:دار ابن حزم، وابو داود: کتاب الصلوة، باب صف النساء وکراهية التأخير عن الصف الاول: ۳۰۹/۱، رقم الحدیث: ۶۷۸، ط:دار ابن حزم)

جب نماز جیسی اجل العبادات میں اختلاط سے روکتے ہوئے ان کو پیچھے اور مردوں کو صفوف اولی میں رکھا ہے تو دوسرے شعبہ جات میں بات واضح ہے۔

پھر اگر کسی مجبوری کی وجہ سے ان کی درس گاہیں الگ نہ ہوں تو اسی درسگاہ میں طلبہ آگے اور طالبات پیچھے رہے۔

رہا مسئلہ ان کی تعلیم وتدریس کا، تو اگر ہم جنس کا انتظام نہ ہو اور مجبوری نے عورت کے قدم جکڑے ہوئے ہیں تو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ شرعی پردہ کی مکمل رعایت کرے، لباس مردوں کے لئے باعث کشش نہ ہو، خوشبو کے استعمال سے پرہیز ہو، اجنبی مرد کے ساتھ تنہائی کی نوبت نہ آئے (ملخصا)۔ (خواتین کی ملازمت اور اسلامی تعلیمات: ص: ۱۷۱، ط: ایفا پبلیکشنز)

نیز وہاں بھی وہ فریضۂ امر بالمعروف ونہی عن المنکر ترک نہ کرے اور زبان میں شیرینی نہ ہو۔

شیخ مصطفیٰ السباعی فرماتے ہیں: واما مراقبة السلطة التنفيذية فانه لا يخلو من ان يكون امرا بالمعروف ونهيا عن المنكر، والرجل والمرأة في ذلك سواء في نظر الاسلام، يقول الله تعالى: والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء

بعض، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر.

...فرعاية الاسرة توجب على المرأة ان تتفرغ لها ولا تنشغل بشيئ عنها. واختلاط امرأة بالاجانب عنها محرم في الاسلام وبخاصة الخلوة مع الاجنبي، وكشف المرأة من غير ما سمح الله يكشف وهو الوجه واليدان محرم في الاسلام.

...فنحن لا نتكلم الآن فيمن تضطرها حالتها المادية للعمل خارج بيتها فذلك جائز قطعا بشرط المحافظة على آداب الاسلام في ذلك كأن لا تبدى زينتها لهم وان لا تطمعهم في نفسها بمعسول القول اومشبوه التصرف. (المرأة بين الفقه والقانون : باب حق النيابة والعمل ، ص:۱۲۵،۱۳۷،ط:دارالوراق ، بيروت)

نیز مرد کے لئے بھی ضروری ہے کہ وہ ضرورت کے بقدر ہی نگاہیں اٹھائے۔

عبدالوہاب عبدالسلام طویلہ فرماتے ہیں: عند فقد من يعلم النساء من النساء وفقد محرم ، وتعذر التعليم من وراء حجاب، يجوز النظر الى المرأة الاجنبية من اجل تعليم واجب او مندوب او علم يحتاج اليه من الصنائع ونحوها؛ شريطة ألا ينتج عن ذلك خلوة كحضور اكثر من امرأة ويكون النظر بقدر الضرورة.[معزيا للانتفاع والسراج الوهاج ومغنى المحتاج ونهاية المحتاج] (فقه الالبسة والزينة : الباب الاول سترالعورة والالبسة المفروضة، الفصل الثالث احكام متفرقة تتعلق بالعورة ، ص: ۱۰۴،۱۰۵، ط: دارالسلام القاهره)

(ج)وکالت کے اصل معنی حوالہ کرنے اور دوسرے پر اعتماد کرنے کے ہیں،اسی سے وکیل کا لفظ ماخوذ ہے،اصطلاح میں وکالت یہ ہے کہ آدمی کسی متعین تصرف میں دوسرے شخص کو اپنا قائم مقام بنادے: اقامة الانسان غيره مقام نفسه فى تصرف المعلوم ...گویا

وکالت اپنا اختیار دوسرے کو سونپنے سے عبارت ہے۔ (قاموس الفقہ :مادۃ وکالت:۵/۳۰۹، ط:کتب خانہ نعیمیہ، دیوبند)

مشہود حسن محمود سلمان نے فن وکالت بالخصومت کی جامع تعریف کی ہے؛ لکھتے ہیں:

المحاماة : فی اللغة : مصدر حامیٰ عنه ، یقال حامی عنه محاماة وحماءً ، وللفعل "حامی" عدة معان فی اللغة العربیة .

فی الاصطلاح: المحاماة کلمة جدیدة جاء ت نتیجة احتکاك الغرب بالدولة العثمانیة ، ففی اواخر الدولة العثمانیة عرف هذا "المصطلح" وعلی الرغم من ذلك فانه لم یتداول بین العلماء والفقهاء ، وانما کان المتداول بینهم وکیل الدعوی او وکیل الخصومة .

واما تعریف المحاماة عند الشیخ ابی زهرة : هو العلیم بالقانون الذی یستطیع ان یثبت حق ذی الحق ویدفع باطل المعتدی معتمدا فی ذلك علی علمه بما شرع القانون من حقوق ، وما الزم من واجبات وما قید به الحریات حفظا للجماعة وتثبیتا للمصالح . انتهی

پھر کچھ صفحات کے بعد رقم طراز ہیں: الوکالة بالخصومة مرکب اضافی من کلمتین، مضاف الوکالة ، ومضاف الیه شبه الجملة " بالخصومة ". ونستطیع ان نتوصل الی تعریف جامع مانع للوکالة باعتبار کونها علما ؛ فنقول :

هی تفویض شخص آخر لیقوم مقام نفسه بالدعوی ابتداءً اوالجواب عنها اعتراضا امام المحکمة المختصمة فی تصرف معلوم قابل للنیابة ممن یملکه غیرمشروط بموته ، وعرفها بعضهم بانها انابة شخص آخر لیقوم مقام نفسه امام المحکمة المختصة . (المحاماة تاریخها فی النظم وموقفها الشریعة الاسلامیة فیها :

الفصل الثانی ، ص:۴۹، ۵۰، ۶۲، ۶۴،ط :دار الفیحاء عمان،اردن)

چوں کہ محکمہ عدلیہ میں قضیے ملک کے دستور وقوانین کے مطابق فیصل ہوتے ہیں، اور ہر آدمی اچھی طرح بات کرنے اور دفاع ومطالبات پر قادر نہیں ہوتا ، اس لئے اب مروجہ طریقہ ہر عدالت میں وکالت کا ہے۔

شیخ وہبہ زحیلی فرماتے ہیں: اما الوكالة بالخصومة كالمحاماة اليوم ، فتجوز فى حقوق الناس لما روى ان عليا وكل عقيلا فى الخصومة عند ابى بكر وعمر، ووكل جعفرا عند عثمان، ولان الحاجة تدعو الى التوكيل فيها، اذ قد لا يحسن المرء الدفاع عن حقوقه، او يكره ان يتولى الخصومة بنفسه. (الفقه الاسلامى وادلته: الفصل التاسع: الوكالة، المبحث الثانى : ۵/ ۹۰،ط:دارالفكر،دمشق)

البتہ وکیل کے لئے ضروری ہے کہ وہ سچے مقدمات کی پیروی کرے،اور خصوصاً جب اس کو علم ہو جائے کہ اس کا موکل جھوٹا ہے یا ظالم ہے یا حقیقت امر بیان کرنے میں کذب بیانی سے کام لے رہا ہے، ورنہ وہ آمدنی مشکوک ومشتبہ ہوگی۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی فرماتے ہیں:(۱) ان لا يكون التوكيل ممن علم ظن موكله فى الخصومة لقوله تعالى: ولا تكن للخائمين خصيما.(۲) ان لا يخاصم الوكيل عن الموكل فى اثبات حق او نفيه وهو غير عالم بحقيقة امر موكله. (حوالۂ مذکور:ص:۸۶)

مشہود حسن محمود سلمان تحریر فرماتے ہیں: ان الدفاع عن الموكل الظالم لعرض ظروف ارتكابه الجريمة ليخفف عنه فى الحكم جائز ومشروع ، اذا تحققت هذه الشروط :

(۱) الا يخالف التخفيف الذى يطالب به المحامى شرعه الله عزوجل .

(٢) ان يقر بما مر من نوع الخصومة .

(٣) ان يقر بشيئ معقول يناسب الدعوىٰ.

(٤) الا يقر لشخص بينه وبينه مايوجب التهمة كصد يقه ، وقريبه او نحو ذلك .

(٥) ان يبين جنس ما يقر به وقدره لعظم الضرر عند الاطلاق و كثرة الضرر والا فلم يصح . هذا هو الحكم الشرعى الراجع فى الجواب على هذا السوال . والله اعلم .

مفتی عزیز الرحمٰن صاحبؒ فرماتے ہیں: جھوٹے مقدمات کی پیروی سے جو آمدنی حاصل ہوگی، وہ حرام ہے، بشرطیکہ وکیل کو علم جھوٹے ہونے کا ہو، وکیل جو اپنے علم کے موافق سچے مقدمات کی پیروی کرے ایسے پیشے کی حلت میں کچھ شبہ نہیں ہے، بس پیشہ وکالت تو دراصل درست ہے، لیکن جو آمدنی اس میں خلاف شریعت طریق سے حاصل ہوگی وہ آمدنی حرام ہوگی۔ (فتاوی دارالعلوم دیوبند: کتاب الاجارات، سوال نمبر: ۱۲۲۷: ج:۱، ص: ۶۳۸، ط: زکریا بکڈ پو، دیوبند)

حضرت حکیم الامت مجدد ملت فرماتے ہیں: سب سے سہل تر توجیہ یہ ہے کہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ حرمت استیجار مخصوص ہے، طاعت مختصہ بالمسلم کے ساتھ، اور نصرت مظلوم منجملہ طاعات عامہ کے ہے، بس اس میں اس حرمت کا حکم نہ کیا جاوے گا، حاصل یہ ہے کہ پیشۂ وکالت فی نفسہ جائز ٹھہرا، مگر شرط یہ ہے سچے مقدمات لیتا ہو۔ (امدادالفتاوی: کتاب الحوالہ، ج:۳، ص: ۳۲۰، ط: زکریا بکڈ پو، دیوبند)

قرآن کریم کی آیت ولا یزالون مختلفین إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم. (هود: ١١٨-١١٩) میں اللہ رب العزت نے اس جانب واضح اشارہ فرمایا ہے کہ انسانوں میں آپسی اختلافات اور خصوصیات کا پایا جانا خلاف طبیعت وفطرت نہیں، بلکہ موافق

فطرت ہے، البتہ یہ ضروری ہے کہ ان اختلافات کی نوعیت کے بدلنے سے احکام کے ثواب وجزاء میں فرق واقع ہوگا کہ اگر یہ اختلاف اہل حق واہل کفر کے درمیان ہے تو اہل حق مستحق ثواب ہوں گے اور اہل باطل جہنم کا ایندھن بنادیئے جائیں گے، اور کبھی یہ اختلاف اجتماعی نہیں بلکہ انفرادی حیثیت کا حامل ہوتا ہے جیسے اراضی، موارث، حقوق العباد وغیرہ میں اختلاف کہ ان ہی فریقین کا تعلق ایسے افراد سے ہوتا ہے کہ ہر ایک خود کو حق پر سمجھتا ہے اور مقابل کو ناحق گمان کرتا ہے، ایسی صورت میں حق دار کو اس کا جائز حق دلانے میں اور مخالف کو قطع نظر اس سے کہ وہ ظالم ہے یا نہیں، مطمئن کرنے کے لئے جو کوشش کی جاتی ہے اسے ہم نظام قضاء کا نام دیتے ہیں اور جو افراد اس سلسلہ میں فریقین کی نیابت کرتے ہیں انہیں وکیل یا محامی کے نام سے جانتے ہیں۔

چونکہ شریعت اسلامیہ میں عدل وانصاف کو اہم مرتبہ حاصل ہے اور قرآن وحدیث میں بارہا اس کے قیام کی دعوت دی گئی، لہذا ظلم وجور کی شناعت واضح کرکے اس کے نقصانات بھی ذکر کئے گئے ہیں، اس لئے اس پیشہ وکالت کی اہمیت بھی بڑھ گئی کہ گویا یہ وکیل انصاف کا علمبردار ہے اور ظالم کے لیے اس کے ہاتھ پکڑنے والا ہوتا ہے، جس سے یہ بات بھی واضح ہوجاتی ہے کہ فی نفسہ پیشہ وکالت ایک باعزت پیشہ ہے اور امانت ودیانتداری کا مقتضی ہے، آپ ﷺ کے عہد زریں میں اور آپ ﷺ کے بعد قرون مشہود بہا بالخیر میں بلکہ اس کے بعد کے ادوار میں بھی اس پیشہ کو اور اس سے متعلق افراد کو سراہا گیا اور ان کی خدمات کا اعتراف کیا گیا ہے کہ ان حضرات نے فریقین کے درمیان عدل وانصاف کرنے میں کسی طرح کی بھی رعایت نہیں کی اور صاحب حق کو اس کا حق دلاکر ہی دم لیا۔

اس پس منظر میں وکالت کی مختلف افراد نے مختلف تعریفیں بیان کی ہیں، چنانچہ شیخ طہ ابو الخیر نے جو تعریف بیان کی اس کا ماحصل یہ ہے کہ وکالت ایسے پیشہ کا نام ہے کہ جس میں انسان

کی اندرونی کیفیت کا مطالعہ کر کے اس کے محرکات کو سمجھ کر باہمی تنازعات کو فرو کرنے کی غرض سے ان اختلافات کی تفصیلات جج یا قاضی کے سامنے مثبت انداز میں پیش کی جائے، جبکہ شیخ محمد ابوزہرہؒ نے وکیل کی جو تعریف کی اس کا خلاصہ یہ ہے کہ وکیل اس شخص کو کہتے ہیں جو ملکی قوانین پر گہری نظر رکھتا ہو اور حق دار کو انصاف دلائے، ظالم کو روکنے کی طاقت رکھتا ہو، ساتھ ہی ساتھ قانون شریعت سے بھی اس میں واقفیت ہو تا کہ حقوق دلا سکے اور مفاد عامہ کو ضائع نہ ہونے دے۔

لیکن وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ جس طرح دیگر شعبہ جات میں تبدیلیاں واقع ہوئی ہیں اسی طرح پیشہ وکالت میں بھی کافی تبدیلیاں آئیں اور اخلاقی انحطاط کا اثر اس شعبہ پر بھی بہت زیادہ پڑا، اس کا محرّک اس پیشہ میں پائی جانے والی بدعنوانیاں بھی تھیں کہ جس کے نتیجہ میں عوام کا اعتماد اس پیشہ سے اٹھ گیا، اور جس پیشہ کی بدولت دنیا میں خدمت خلق، انصاف کا قیام اور ظالم کی پکڑ جیسے عناصر شامل تھے وہ سب آہستہ آہستہ دھندلے ہوتے چلے گئے۔

لہذا ایک وکیل کی اخلاقی و دینی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے پیشہ میں ان باتوں کو ضرور مد نظر رکھے:

(ا) (اگر مؤکل ظالم ہے، لہذا اس کی سزا میں) ظالم مؤکل کی جانب سے وکالت کرنا کہ اس کی سزا میں تخفیف کی جائے چند شرطوں کے ساتھ جائز ہے ورنہ جائز نہ ہوگا:

(الف) ایسی تخفیف کا مطالبہ نہ ہو جو شریعت کے خلاف ہو، لہذا ضروری ہے کہ وکیل اپنے تئیں سچا و مخلص ہو۔

(ب) جو جرم کیا ہے اس کا اقرار کرتا ہو۔

(ج) دعویٰ و مقدمہ سے متعلق اگر کوئی مناسب حقیقت پیش کی جائے اور وہ

معقول بھی ہوتو اسے قبول کرنے میں پس وپیش نہ کرتا ہو۔

(د) وکیل کی ذمہ داری ہے کہ وہ ملزم اور اس کے رشتہ دار دوست وغیرہ سے متعلق کسی ایسی چیز کا اقرار نہ کرے جو تہمت انہیں بھی متہم بنا سکتی ہو۔

(ھ) ملزم نے جس چیز کا اقرار کیا اس کی جنس اور قدر کو واضح کرے کہ اس کی وجہ سے ہونے والے نقصان کا اندازہ لگایا جا سکے۔

(۲) جس طرح ایک مسلمان شخص مسلمان کا وکیل بن سکتا ہے اسی طرح غیر مسلم شخص بھی مسلمان کا وکیل بن سکتا ہے، یعنی دین کا متحد ہونا وکالت کی صحت میں ضروری نہیں ہے البتہ ایک قابل مسلمان وکیل کے ہوتے ہوئے غیر مسلم کو ترجیح دینا بہتر نہیں ہوگا۔

(۳) چونکہ ایک وکیل اپنی صلاحیتوں اور وقت کو کسی امر کے لئے خرچ کرتا ہے، لہٰذا اس کے لئے اپنے موکل سے فیس لینا جائز ہے؛ لیکن اس میں وکیل کا اخلاقی فریضہ ہے کہ وہ دیانتداری اور تعاون علی البر کو مدنظر رکھ کر فیس طے کرے تاکہ نظام انصاف میں خلل نہ پڑے۔

اب یہ دیکھیں کہ مقصد وکالت کے بدل جانے کی وجہ سے اس پر مرتب ہونے والے حکم میں بھی تبدیلی آجاتی ہے؛ جس کی تفصیل اس طرح ہے:

(الف) وکیل اپنے موکل کا دفاع کررہا ہو جبکہ اسے پتہ ہو کہ وہ جھوٹا ہے اور فریق مخالف ہی حق پر ہے، ایسی صورت میں وکالت کرنا حرام ہوگا۔

(ب) موکل ایسا شخص ہو جو اپنی کذب بیانی، دھوکہ دہی وغیرہ میں مشہور ہو، تو ایسے شخص کی طرف سے وکالت کرنا جائز نہیں ہوگا ورنہ جائز ہوگا۔

(ج) موکل ایسا شخص ہو جو اپنے دعویٰ کو صحیح ثابت کرنے کے لئے جھوٹی دستاویزات یا جعلی گواہوں سے فائدہ اٹھانا چاہتا ہو، تو ایسے شخص کی جانب سے بھی وکالت کرنا درست نہیں ہوگا۔

مذکورہ بالا دونوں صورتوں میں اگر وکیل کو اطمینان ہو کہ اس مقدمہ میں یہ شخص جھوٹا نہیں ہے یا یہ کہ گواہ ودستاویزات پر وہ مطمئن ہو تو ایسی صورت میں وکالت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

(د) اسی طرح اگر وکیل کسی مقدمہ میں شریف ومعزز افراد کو محض ہتک عزت کی نیت سے عدالت میں طلب کرتا ہو، تو یہ بھی جائز نہیں ہوگا، ہاں! جرح کے سلسلہ میں طلب کیا جانا اس سے مستثنیٰ ہے۔

(ھ) ذاتی عداوت کی بنا پر کسی شخص کو عدالت میں بلانا اور اس طریقہ سے اسے ذلیل کرنا بھی وکیل کے لیے جائز نہیں ہے۔

(و) مقدمہ کو محض طول یا موکل سے مزید فیس حاصل کرنے کی غرض سے مقدمہ کو بالقصد ملتوی کرتے رہنا بھی جائز نہیں ہوگا۔

الغرض اسلام نے عدل وانصاف کے قیام کو جو اہمیت دی ہے اس میں آڑ بننے والی ہر چیز کو دور کرنے کی کوشش کرنا ہر مسلمان کا اخلاقی ودینی فریضہ ہے، اور جو لوگ اس شعبہ سے بلا واسطہ منسلک ہیں، ان کی ذمہ داری تو اور بڑھ جاتی ہے کہ وہ انصاف کے قیام کی جدوجہد میں حتی الوسع کوشش کریں اور ظلم کے بڑھتے ہوئے ہاتھ کو مروڑ کر اس کے ناپاک اثرات سے عوام کو بچائیں کہ منجملہ تمام نیکیوں کے یہ بھی ایک بڑی نیکی ہے۔

مشہود حسن فرماتے ہیں: ومع ان الاصل فی الوكالة هو الاباحة على رأى الجمهور فانه قد تسرى عليها بقية الاحكام التكليفية فى بعض الاحوال على النحو التالى :

١ :- فتكون الوكالة بالخصومة (المحاماة) واجبة اذا كان فى الوكالة اعانة على واجب، وذكر بعض الفقهاء: ان كان بين الخصوم امرأة شابة ذات

جمال ومنطق رخيم بحيث يؤدى سماعه الى الشغف بها وجب على القاضى ان يمنعها من المقاضاة بنفسها وان يأمرها بتوكيل من يخاصم عنها .

وتكون المحاماة واجبة اذا راى القاضى ان هنالك ضرورة للتوكيل؛ قال السمناني: واذا كان المدعى عليه عليلا لايمكنه حضور مجلس الحكم .... وكذلك ان كانت امرأة غير مبرزة فهى مثل المريض ....

وفى شرائع الاسلام : وينبغى للحاكم ان يوكل عن السفهاء من يتولى الحكومة عنهم .

٢ :- وتكون الوكالة بالخصومة مندوبة فى حق ذى المروء ات .

قال ابوجعفر الطوسى: وينبغى لذوى المروء ات من الناس ان يوكلوا لأنفسهم فى الحقوق ولا يباشروا الخصومة بأنفسهم .

وقال الصدر الشهيد الحنفى: ان الافضل للانسان ان لا يحضر مجلس الخصوم بنفسه وهو مذهبنا ومذهب عامة الفقهاء .

وجاء فى مواهب الجليل : وكره مالك لذى الهيئات الخصومات.

٣ :- وتكون المحاماة محرمة فى حالة تخلف شرط من شروطها المذكورة، ولذلك فان حالات الحرمة فيها كثيرة الا فى حق من رحم ربى -وقليل ما هم- فمن حالات الحرمة مثلا :

(١) دفاعه عن المبطل مظهرا انه الحق، قال ابن رجب الحنبلى : اذا كان الرجل ذا قدرة عند الخصومة ، سواء كانت خصومة فى الدين او فى الدنيا ،على ان ينتصر للباطل ويخيل للسامع انه حق ، ويهن الحق ويخرجه فى صورة الباطل كان ذلك من اقبح المحرمات واخبث خصال النفاق.

(۲) فـی حـالة دفـاعـه من قبل ان يعرف اويغلب على ظنه او يظن فی ای جانب الحق . وقد عدّ ابن حجر الهيتمی هذا من الكبائر .

وفصل بعض الفقهاء فی هذه الحالة؛ فقالوا:

(الف) ان كـان الموكل ممن يعرف بالكذب ولاستشراف لما فی ايدی الـناس ، فلا تجوز الوكالة عنه، وان كان معروفا بالصدق والامانة وعدم التعدی على الغير جاز .

(ب) لا تـجوز الوكالة عن المتهم المعروف بالظلم والجبروت والادعاء بالباطل ما لم تكن قرينة عند المحامی على صدقه .

(ج) فـی حـالة استـخـدامـه الـكـذب والابـاطيل فی دفاعه او اظهار لدد الايذاء خصمه . جاء فی الابحاث السامية فی المحاكم الاسلامية :

امـا ان كـان الـوكيل يقتحم مسالك التشغيب، ويستعمل الحيل لابطال الـحـق وتـصحيح الباطل والاجتهاد فی التغليب على خصم بما امكن من وجوه التـلبيـس والـقـاء الحجج التی يصل عنها ابليس فان تعاطى هذه المهنة يسير فی حقه ممنوعا لانه يصير مدافعا بالباطل عن المبطل وخائنا يخاصم عن خائن .

قـال الـغـزالـی معددا حالات ذم الوكالة بالخصومة: ويدخل فی الذم من طـلـب حـقـا لـكـنـه لايـقتصر على قدر الحاجة بل يظهر اللدد والكذب للايذاء اوالتسليط على خصمه.

قـال ابـن عـقيـل : وكـل جدال لم يكن الغرض منه نصرة الحق فانه وبال على صاحبه، والمضرة فيه اكثر من المنفعة لان المخالفة توحش.

٤ :- وتـكـون الـوكـالة بالخصومة (المحاماة) مكروهة ،اذا كان فيها

اعانة علی مکروه کأن یحاول المحامی الالتواء بالدفاع لتضییع وقت المحکمة.

٥ :- وتکون المحامات مباحة فی حالة ما اذا لم تکن حاجة للموکل فیھا ولا معونة له من الوکیل کما لو وکل غیره ترفّھا. (المحماة: المبحث الخامس حکم الوکالة عند الفقهاء: ص/ ٢٢٣-٢٢٩)

[د] کسی بھی سماج میں ڈاکٹر اور معالج کی خاص اہمیت ہے، اللہ تعالیٰ نے انسان کو اس دنیا میں ایسا وجود عطا کیا ہے؛ جس میں خوبیوں اور صلاحیتوں کے ساتھ ساتھ خامیوں اور مجبوریوں کی آمیزش بھی پائی جاتی ہے، انسان کی طاقت اور قوت کا حال یہ ہے کہ کائنات کی بڑی سے بڑی مخلوق بھی انسان کی قوت تسخیر کی اسیر ہے؛ لیکن اس کے ساتھ ساتھ اس کی کمزوری کا یہ حال ہے کہ معمولی کیڑے مکوڑے بھی اسے نقصان پہنچا سکتے ہیں، اور بیماریاں اسے آسانی سے پچھاڑ سکتی ہیں، اللہ تعالیٰ نے بیماریوں کے ساتھ اس کا علاج بھی پیدا فرمایا ہے، اب یہ انسان کا کام ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی عقل اور تجربہ کی قوت کو استعمال کرتے ہوئے دواؤں کو دریافت کرے، اسی کام کو معالجین وڈاکٹرس انجام دیتے ہیں۔

اس لئے اس میں کوئی شبہ نہیں کہ انسانی خدمت کے پہلو سے ان کی خدمات نہایت اہم ہے، خصوصاً انسان سب سے زیادہ خدمت کا محتاج اس وقت ہوتا ہے جب کہ وہ مریض ہو، اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: لوگوں میں سب سے بہتر وہ ہے جو لوگوں کو سب سے زیادہ نفع پہونچائے۔ (کشف الخفاء ومزیل الالباس: ۱/ ۳۴۸، باب الخاء، ط: دار الکتب العلمیہ بیروت)

چوں کہ معالج بھی لوگوں کو زیادہ نفع پہنچاتے ہیں تو وہ بھی خیر الناس ہوئے، اور واقعہ یہ ہے کہ جو شخص جس مقام کا حامل ہوتا ہے، اسی نسبت سے اس کی ذمہ داریاں بھی ہوتی ہیں، لہذا ڈاکٹر اور معالج حضرات کو اپنی ذمہ داریوں پر توجہ دینی چاہئے، ڈاکٹرس کا بنیادی

فریضہ یہ ہے کہ وہ اس پیشہ میں خدمت کا پہلو مقدم رکھے، اس پیشہ کو محض تجارت اور بزنس نہ بنادے؛ بلکہ اجرت کے ساتھ ساتھ اجر کا پہلو بھی ملحوظ رہے۔

اس وقت صورت حال یہ ہے کہ تعلیم اور علاج نے ایک زبردست کاروبار کی صورت اختیار کرلی ہے اور بدقسمتی سے یہ شعبہ بھی کچھ برائیوں کا شکار ہوگیا ہے، جیسے جن امراض کا علاج دواؤں کے ذریعہ ممکن ہو، ان میں بھی آپریشن کا مشورہ دیا جاتا ہے، تاکہ علاج گراں بار ہو جو معالج کے لئے ارزانی کے ساتھ ساتھ ہسپتال اور لیبارٹری کی آمدنی بڑھ سکے، اللہ تعالیٰ ایسی آمدنی کے بارے میں فرماتے ہیں: وَلَا تَأْكُلُوْا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ . (البقرہ:۱۸۸) اس میں باطل طریقہ پر مال کھانے سے منع فرمایا ہے، لہٰذا اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ حرام طریقہ پر کسب معاش سے اپنا دامن بچائے۔

اسی طرح آپریشن اور معالجہ میں ایک خرابی یہ بھی ہے کہ طبیب کو خاتون مریض اور ممرضہ کو مرد مریض کے مستور حصہ کے علاج پر مجبور کیا جاتا ہے، لیکن مریض ومریضہ ایسے دواخانہ اور ہسپتال کا انتخاب کرے جس میں مریضہ کے لئے ممرضہ اور مریض کے لئے طبیب کا انتخاب ہو، اور ڈاکٹروں خصوصاً مسلمان ڈاکٹرس کے لئے ضروری ہے کہ وہ اس مقدس فریضۂ خدمت کی اہمیت کے پیش نظر مریض کے لئے طبیب اور عورتوں کے لئے نرس اور ممرضہ کا انتخاب کرے، بلکہ عورتوں کے علاج ومعالجہ کے طور وطریق نرسوں کو سکھادے۔

اگر کسی ہسپتال میں یہ صورت حال نہیں ہے اور کسی مریض کا علاج نرس اور مریضہ کا علاج مرد کرتا ہے اور یہ بدرجۂ مجبوری ہے تو پھر قاعدۂ فقہیہ اس سے پہلے گذر چکا ہے: الضرورات تبيح المحظورات، لیکن یہ مطلق نہیں ہے؛ بلکہ اس محظور ومنہی عنہ میں اباحت صرف ازالۂ ضرر کے پیش نظر بقدر ضرورت ہوگی، اسی لئے فقہاء نے قاعدہ بیان کیا: **ما ابيح للضرورة يقدر بقدرها.** (القواعد الفقہیہ: ص:۱۲۳، ۱۵۱، ط: دارالحدیث، القاہرہ)

لہذا مرض اگر موضع مخصوص کو چھوڑ کر جسم کے کسی بھی حصہ میں ہو، ضرورت کے پیش نظر علاج کرے گا، اگر موضع مخصوص میں ہے تو کسی ہم جنس کا انتخاب کرے، اور اگر ہم جنس نہ مل پائے تو خلاف جنس بھی علاج کرسکتا ہے جب کہ ہلاکت یا زیادتیٔ مرض کا اندیشہ ہو، پھر دوران علاج بھی موضع مرض ہی کو کھولے، باقی جسم مستور ہو، نگاہیں جھکائے رکھے، صرف ضرورت کی جگہ بقدر ضرورت نگاہ رکھے، اور مریضہ کے علاج کے وقت اس کا محرم بھی اس کے ساتھ رہے۔ علامہ شامی فرماتے ہیں: وقال في الجوهر :اذا كان المرض فى سائر بدنها غير الفرج، يجوز النظر اليه عند الدواء، لانه موضع ضرورة، وان كان فى موضع الفرج فينبغى ان يعلم امرأة تداويها، فان لم توجد وخافوا عليها ان تهلك او يصيبها وجع لا تحتمله يستروا منها كل شيئ الا موضع العلة، ثم يداويها الرجل ويغض بصره ما استطاع الا ان موضع الجرح . (كتاب الحظر والاباحة، فصل فى النظر و المس :٢٣٧/٥، ط: مكتبه نعمانيه ديوبند، فتاوى النوازل :كتاب الكراهية ، فصل فى النظر واللمس، ص:٢٧٦،ط: دار الايمان ، سهارنپور ، البحرالرائق : كتاب الكراهية ، فصل فى النظر واللمس، ٣٥٢/٨، ط:مكتبة زكريا، ديوبند، المحيط البرهانى:كتاب الاستحسان والكراهية ، فصل فيما يحل للرجل النظر اليه وما لا يحل ، ٦٩/٦، ٧٠،ط:داراحياء التراث العربى)

شیخ ابن عثیمین فرماتے ہیں: ان ذهاب المرأة الى الطبيب عند عدم وجود الطبيبة لا بأس به ، وقد ذكر اهل العلم انه لا بأس به ، ويجوز ان يكشف للطبيب كل ما كان يحتاج النظر اليه ، الا انه لا بد وان يكون معها محرم وبدون خلوة من الطبيب بها؛ لان الخلوة محرمة وهذا من باب الحاجة.(فتاوى علماء البلد الحرام:(١٩)،باب النساء، الفصل الثانى: الحجاب والزينة ، رقم السوال:٣٨، ص:١٨٥٢،ط: مؤسسة الجريسى،الرياض)

شیخ عبدالوہاب طویلہ فرماتے ہیں: یـجوز للطبيب ان ينظر الى المواضع التى يـحتـاج اليها فى المداواة ويلمسها، فاذا كان بموضع ما من العورة قرح او جرح او نحو ذلك مما وقعت الحاجة الى مداواته جاز للطبيب النظر والمس، وعليه ان يستـر كـل عـضـو مـن الـعـورة سوى موضع المرض، وليغض بصره عن غيره ما استـطـاع ، لان مـا ثبـت للضرورة يقدر بقدرها، ونظر الطبيبة من الاجنبى كنظر الـطبيـب مـن الاجـنبية لـلـضـرورـة ، ويـجـوز للخاتون والقابلة النظر الى الفرج ومداواته بعد ذلك ، دفعا للحاجة.

ويـنبـغى للطبيب ان يعلم امرأة ان امكن ، لان نظر الجنس اخف ، فان لـم تـوجـد امـرأـة تـعلم ، ولا امرأة تتعلم وخيف البلاء او الوجع ، يجوز للطبيب ان يداويها ضمن الشروط التالية :

(١) أن يـكـون الطبيب مسلما امينا ، فلا يعدل الى غيره مع وجوده، فان كان ثمة طبيب يجوز له النظر كزوج ومحرم فلا يعدل عنه.

(٢) حضور محرم او زوج اوعلى الاقل امرأة ثقة.

(٣) ان يـكشف بـقدر الحاجة ، ويغض بصره عن غيره ان كشف بدون قصد.

وصفوة الـقـول فـى هـذا : يقدم الجنس على غيره ، والمحرم على غيره، ومـن نـظره اكثر على غيره وعند اتحاد النظر يقدم الجنس على غيره، ثم المحرم عـلى غيره ، والموافق فى الدين على غيره ، فاذا فقد ذلك عالج الاجنبى بشروطه معزيا بفتح العلام.

وفيـه: ووجـود مـن لا يرضى الا باكثر من اجرة المثل كالعدم فيما يظهر،

بل لو وجد كافر يرضى بدونها ومسلم لا يرضى الا بها احتمل ان المسلم كالعدم ايضا ، كما قال الرملي واعتمده الشبراملسي ، ونُقل عن ابن حجر: ان الامهر ولو كان من غير الجنس والدين يقدم على غيره. (فقه الالبسة والزينة : الباب الاول فى ستر العورة والالبسة المفروضة، الفصل الثالث فى احكام متفرقة تتعلق بالعورة ، ص: ١٠٣، ١٠٤، ط:دارالسلام القاهره)

حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب دامت برکاتہم فرماتے ہیں: معتدل اور عام حالات میں کسی کے لئے اجنبی مرد کی تیمارداری جائز نہیں کہ اس میں فتنہ کے اندیشے ہیں، اور انہیں اندیشہائے دوردراز نہیں سمجھنا چاہئے ، بلکہ ہسپتالوں میں اس طرح کے واقعات پیش آتے رہتے ہیں، اس لئے اس بات کی تو گنجائش ہے کہ جو وارڈ خواتین کے لئے مخصوص ہوں، ان میں خواتین نرس کام انجام دیں اور شرعی حدود کو ملحوظ رکھتے ہوئے اپنے فرائض پورا کریں ،مردوں کے وارڈ میں عورتوں کا بہ حیثیت نرس کام کرنا یا مرد ڈاکٹر کے ساتھ ان کی تنہائی یا ان کے ایسے لباس یا یونیفارم میں رہنا جو اسلامی حجاب کے تقاضا کو پورا نہ کرتے ہوں، جائز نہیں ، یہ مسلمان بہنوں کے لئے قید وبند نہیں ، بلکہ ان کی حفاظت وصیانت کی کوشش ہے، غیر معمولی حالات جیسے اچانک کسی آفت سماوی کا آجانا جس سے بہت سے لوگ ہلاک ہو جائیں ، یا جنگی حالات کا معاملہ، اس سے کسی قدر مختلف ہے، ایسے مواقع پر اگر زخمیوں کی تیمارداری کے لئے مرد فراہم نہ ہوں ،تو خواتین بھی شرعی حدود کی ممکن حد تک رعایت کے ساتھ تیمارداری کرسکتی ہیں، چنانچہ امام بخاریؒ نے ربیع بنت معوذؓ سے نقل کیا ہے کہ ہم لوگ حضور ﷺ کے ساتھ (جنگ کے موقع پر) پانی لاتے تھے، زخمیوں کا علاج کرتے تھے، اور مقتولوں کو منتقل کرتے تھے، بخاری کے حاشیہ پر اس کے ذیل میں لکھا ہے :اس سے معلوم ہوا کہ ضرورت کے موقع پر اجنبی عورت اجنبی مرد کا علاج کرسکتی ہے، فيه جواز معالجة المرأة الاجنبية للرجل الاجنبى للضرورة.

لیکن جیسا کہ مذکور ہوا کہ خصوصی اور غیر معمولی حالات پر عام حالات کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ (کتاب الفتاوی: کتاب الحظر والاباحۃ، ادویہ اور علاج:۶/ ۲۰۹، ۲۱۰، ط: کتب خانہ نعیمیہ دیوبند)

خلاصۂ بحث

سابق میں ذکر کردہ وضاحت کی روشنی میں بندے کی رائے یہ ہے:

سوال:- ۱ (الف تا ھ)

(۱) مسلمان کے لئے اولا بہترین اور پاکیزہ ذریعۂ معاش تلاش کرنا اور رزق کے باب میں ذات رزاق پر کامل توکل کرنا ضروری ہے۔

(۲) غیر اسلامی ملکوں کی مذکورہ کلیدی ملازمتوں میں مسلمان مندرجۂ ذیل شرائط کے ساتھ ملازمت اختیار کرسکتا ہے:

(الف) تلاش بسیار کے باوجود دوسرا پاکیزہ ذریعۂ معاش موجود نہ ہو۔

(ب) مذکورہ ملازمتوں کا نظام اسلامی قوانین ومنصوص احکام کے خلاف ہونے کے استحضار کے ساتھ دل میں چبھن اور بے اطمینانی کا احساس تازہ رہے۔

(ج) موجودہ حالات کے پیش نظر ان ملازمتوں کو بدرجۂ مجبوری دفع مضرت کے طور پر گوارا کرے، اور دوسرے جائز ذرائع کی تلاش میں رہے۔

(د) ان ملازمتوں میں شرکت جمیع المسلمین کے جلب مصالح اور دفع مضرات کی نیت سے ہو۔

(ھ) ان ملازمتوں میں شرکت کو اپنے ذاتی اغراض ومقاصد اور تشہیر کا ذریعہ نہ بنائے۔

(و) حتی المقدور خود کو تو ظلم کرنے سے بچنا ہی ہے چاہے، مقابل مسلم ہو یا غیر، اور اگر غیر ظلم کرے تو اس وقت حسب استطاعت مظلوم کی مدد اور ظالم کو ظلم سے روکنا ہے۔

(ز)ان شعبوں میں فریضۂ امر بالمعروف ونہی عن المنکر فراموش نہ کرے۔

(ح)مؤثر اعمال واخلاق اختیار کرے تاکہ لوگوں کے لئے ذریعۂ اصلاح وہدایت بن سکے۔

(ط)ان ملازمتوں کی وجہ سے مسلم معاشرہ یا اپنے علاقہ کے لوگوں کا استحصال نہ کیا جاوے، ان کو غلط مقدمات میں پھنسانا یا ان کے خلاف تھانے میں غلط رپورٹ درج کروانا وغیرہ امور سے پرہیز کرے۔

سوال :- ۲ (الف)

(۱)اس سے بہتر وپاکیزہ ذریعۂ معاش مل جائے تو وہ مقدم ہے۔

(۲) اگر اس سے بہتر وپاکیزہ ذریعۂ معاش نہ ملے تو بدرجۂ مجبوری بینک میں ملازمت اختیار کرنا درج ذیل شرطوں کے ساتھ جائز ہوگا۔

(الف) مذکورہ ملازمتوں کا نظام اسلامی قوانین ومنصوص احکام کے خلاف ہونے کے استحضار کے ساتھ دل میں چبھن اور بے اطمینانی کا احساس تازہ رہے۔

(ب)موجودہ حالات کے پیش نظر ان ملازمتوں کو بدرجۂ مجبوری گوارا کرے۔

(ج)ان شعبوں میں فریضۂ امر بالمعروف ونہی عن المنکر فراموش نہ کرے۔

(د)مؤثر اعمال واخلاق اختیار کرے تاکہ لوگوں کے لئے ذریعۂ اصلاح وہدایت بن سکے۔

(۳) ایرکنڈیشن ،کمپیوٹر وغیرہ نہ حرام ہے نہ حرام کام کے لئے اصالۃً بنائے گئے ہیں ،لہذا اس کی مرمت کرنا جائز ہوگا جولوگ اس کو ناجائز کام کے لئے استعمال کرتے ہیں تو وہ خود اس کے ذمہ دار ہیں؛ پھر بھی اس آمدنی سے احتیاط اولیٰ ہے؛ نیز اس میں دربان یا ڈرائیور جیسی وہ ملازمتیں جس کا تعلق سود سے نہیں وہ بھی جائز ہے۔

(۴) اگر صلب عقد میں احد المتعاقدین کی طرف سے ذکر آ گیا یا اس نے خود بینک کے مکان کی تعمیر کی تو خود اس کا مقصد معصیت کا ہے لہذا وہ خود ارتکاب معصیت اور تعاون علی المعصیت میں داخل ہوگا۔

(۵) اگر صلب عقد میں احد المتعاقدین کی طرف سے ذکر نہ آیا اور اسے معلوم بھی نہیں ہے، بعد میں سودی کاروبار کے لئے استعمال ہونے لگا تو اس وقت اجارہ جائز ہوگا اور وہ تعاون علی المعصیت کا مرتکب نہ ہوگا۔

(٦) اور اگر اس کو علم بھی ہو لیکن اس کا مقصد و نیت معصیت کا نہیں ہے تو مکروہ ہوگا اور دوسرے پاکیزہ متبادل کے انتظام کے بعد ترک کر دے۔

(ب)

(۱) دفع ضرر کی غرض سے بعض قیود و شرائط کے ساتھ بیمہ کی اجازت شریعت نے دی ہے۔

(۲) لائف انشورنس کی حرمت پر سب کا اتفاق ہے لہذا کسی ایسی کمپنی میں کام کرنا بھی درست نہ ہوگا جو لائف انشورنس کا کاروبار کرتی ہو، اور نہ اس کا ایجنٹ بننا درست ہوگا۔

(۳) اشیاء کے بیمہ کی شریعت میں اجازت ہے بشرطیکہ ضرورت ومجبوری ہو اور غرر وغبن نہ ہو، اور ایسی کمپنی میں شریعت اسلامی کی پابندی کرتے ہوئے ملازمت کرنا بھی درست ہوگا۔

(۴) بیمہ کی ہر وہ شکل جس میں سود یا غرر کا شبہ ہو؛ وہ جائز نہیں ہوگی لہذا تجارتی بیمہ کے شعبہ میں بالقصد ملازمت اختیار نہ کرے اور نہ اس کا ایجنٹ یا وکیل بنے۔

اور اگر اس میں شامل ہو چکا ہے تو کسی حلال متبادل کا انتظام ہو جانے پر اسے ترک کرنا ضروری ہوگا۔

(ج)

(۱) مسلمان کے لئے حلال وطیب رزق کی تلاش ضروری ہوگی۔

(۲) اگر کارخانۂ شراب مسلمان کا ہے تو اس کے لئے کسی بھی طرح کا تعاون ناجائز ہوگا۔

(۳) اگر یہ کارخانہ غیر مسلم کا ہے تو وہاں بدرجۂ مجبوری ملازمت کرنا مع الکراہت جائز ہوگا، ہاں! متبادل انتظام ہوجانے کے بعد ترک کردینا لازمی ہوگا۔

(۴) اجزاء فروخت کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ شراب ہی بنائے، ہاں! وہ لوگ شراب بنانے میں بھی استعمال کریں تو وہ خود اس کے ذمہ دار ہیں، نہ کہ اجزاء فروخت کرنے والا۔

(۵) البتہ جو چیزیں خصوصا اسی کے لئے استعمال ہوتی ہو یا اس کو یقینی علم ہے کہ وہ اسی کے لئے استعمال کرے گا تو ان کو بیچنا تعاون علی الاثم میں شامل ہوگا۔

سوال :- ۳ (الف)

(۱) خدا پاک کا مقدر کیا ہوا حلال وطیب رزق تلاش کرے، یہ اس کے لئے ضروری ہے۔

(۲) اگر یہ سپر مارکیٹ مسلمان کا ہے تو اس کے لئے قطعا یہ چیزیں جائز نہیں، اسی طرح وہاں کسی طرح کی ملازمت بھی جائز نہیں۔

(۳) اگر غیر مسلم کا ہے اور مسلمان کا تعلق سپر مارکیٹ میں حرام اشیاء سے قطعا نہیں تو وہاں ملازمت کرنا جائز ہوگا۔

(۴) اگر غیر مسلم کا ہے اور مسلمان کا تعلق ان حرام چیزوں سے ہے تو ملازمت مکروہ تحریمی ہے اور احتیاط اولی ہے۔

(ب)

(۱)مسلمانوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنی ماتحتی میں ایسی عصری تعلیم گاہیں قائم کریں جومخلوط تعلیم سے پاک ہواور ہم جنس مدرسین مہیا کرے۔

(۲)اگرعورت کی معاشی حالت بہتر ہےتو وہ یہ ملازمت نہ کرے۔

(۳)اگرعورت کی معاشی حالت ٹھیک نہیں ہےاور مادی حالت نے اس کوکسب کے لئے مجبورکررکھا ہےتو وہ ان شرائط کے ساتھ خلاف جنس کوتعلیم دے سکتی ہے۔

شرعی پردہ کی مکمل رعایت کرتے ہوئے ایسا لباس زیب تن نہ کرے جومردوں کے لئے باعث کشش ہونیز پرفیوم یا خوشبووغیرہ کے استعمال سے خودکو بچائے،مزید یہ کہ زبان میں شیرینی اور لچک نہ رکھےاورفریضۂ امر بالمعروف ونہی عن المنکر ترک نہ کرے۔

(۴)مرد کے لئے ضروری ہے کہ وہ بقدرضرورت ہی نگاہیں اٹھائے۔

(۵)تعلیم اس وقت دے جب کہ طالبات کی تعداد۳یااس سے زائد ہو،اگرزیادہ نہیں ہے بلکہ ایک یادو ہےتو یہ خلوت شمار ہوگی۔

(ج)

(۱) (اگرموٴکل ظالم ہے،لہذااس کی سزا میں) ظالم موٴکل کی جانب سے وکالت کرنا کہ اس کی سزا میں تخفیف کی جائے چندشرطوں کے ساتھ جائز ہے ورنہ جائز نہ ہوگا:

(الف) ایسی تخفیف کا مطالبہ نہ ہوجوشریعت کے خلاف ہو،لہذا ضروری ہے کہ وکیل اپنےتئیں سچا ومخلص ہو۔

(ب) جوجرم کیا ہےاس کا اقرارکرتا ہو۔

(ج) دعویٰ ومقدمہ سے متعلق اگرکوئی مناسب حقیقت پیش کی جائےاوروہ معقول بھی ہوتواسے قبول کرنے میں پس وپیش نہ کرتا ہو۔

(د) وکیل کی ذمہ داری ہے کہ وہ ملزم اوراس کے رشتہ دار دوست وغیرہ سے

متعلق کسی ایسی چیز کا اقرار نہ کرے جو تہمت انہیں بھی متہم بنا سکتی ہو۔

(ھ) ملزم نے جس چیز کا اقرار کیا اس کی جنس اور قدر کو واضح کرے، کہ اس کی وجہ سے ہونے والے نقصان کا اندازہ لگایا جا سکے۔

(۲) جس طرح ایک مسلمان شخص مسلمان کا وکیل بن سکتا ہے اسی طرح غیر مسلم شخص بھی مسلمان کا وکیل بن سکتا ہے، یعنی دین کا متحد ہونا وکالت کی صحت میں ضروری نہیں ہے البتہ ایک قابل مسلمان وکیل کے ہوتے ہوئے غیر مسلم کو ترجیح دینا بہتر بھی نہیں ہوگا۔

(۳) چونکہ ایک وکیل اپنی صلاحیتوں اور وقت کو کسی امر کے لئے خرچ کرتا ہے، لہذا اس کے لئے اپنے موکل سے فیس لینا جائز ہے؛ لیکن اس میں وکیل کا اخلاقی فریضہ ہے کہ وہ دیانتداری اور تعاون علی البر کو مدنظر رکھ کر فیس طے کرے تا کہ نظام انصاف میں خلل نہ پڑے۔

نیز مقصد وکالت کے بدل جانے کی وجہ سے اس پر مرتب ہونے والے حکم میں بھی تبدیلی آجاتی ہے؛ جس کی تفصیل اس طرح ہے:

(الف) وکیل اپنے موکل کا دفاع کر رہا ہو جبکہ اسے پتہ ہو کہ وہ جھوٹا ہے اور فریق مخالف ہی حق پر ہے، ایسی صورت میں وکالت کرنا حرام ہوگا۔

(ب) موکل ایسا شخص ہو جو اپنی کذب بیانی، دھوکہ دہی وغیرہ میں مشہور ہو، تو ایسے شخص کی طرف سے وکالت کرنا جائز نہیں ہوگا ورنہ جائز ہوگا۔

(ج) موکل ایسا شخص ہو جو اپنے دعویٰ کو صحیح ثابت کرنے کے لئے جھوٹی دستاویزات یا جعلی گواہوں سے فائدہ اٹھانا چاہتا ہو، تو ایسے شخص کی جانب سے بھی وکالت کرنا درست نہیں ہوگا۔

مذکورہ بالا دونوں صورتوں میں اگر وکیل کو اطمینان ہو کہ اس مقدمہ میں یہ شخص جھوٹا نہیں ہے یا یہ کہ گواہ و دستاویزات پر وہ مطمئن ہو تو ایسی صورت میں وکالت کرنے میں کوئی

حرج نہیں ہے۔

(د)اسی طرح اگر وکیل کسی مقدمہ میں شریف ومعزز افراد کو محض ہتک عزت کی نیت سے عدالت میں طلب کرتا ہو تو یہ بھی جائز نہیں ہوگا ، ہاں! جرح کے سلسلہ میں طلب کیا جانا اس سے مستثنیٰ ہے۔

(ھ)ذاتی عداوت کی بنا پر کسی شخص کو عدالت میں بلانا اور اس طریقہ سے اسے ذلیل کرنا بھی وکیل کے لیے جائز نہیں ہے۔

(و)مقدمہ کو محض طول یا موکل سے مزید فیس حاصل کرنے کی غرض سے مقدمہ کو بالقصد ملتوی کرتے رہنا بھی جائز نہیں ہوگا۔

(د)

(۱)مسلمانوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنی ماتحتی میں ایسے دواخانے قائم کریں جہاں مردوں کے لئے مرد ڈاکٹرس اور عورتوں کے لئے خاتون ڈاکٹرس کا انتظام ہو۔

(۲)اور اگر اس طرح کا انتظام دشوار ہو تو اولا مسلمان امین طبیب تلاش کرے۔

(۳)اگر یہ بھی دشوار ہے تو چند شرطوں کے ساتھ خلاف جنس کی خدمات انجام دی جاسکتی ہے:

(الف) شدید عذر ہو اور متبادل موجود نہ ہو۔

(ب) مرض سے ہلاکت یا زیادتی مرض کا اندیشہ ہو۔

(ج) دوران علاج موضع مرض ہی کھولے، باقی حصہ مستور ہو۔

(د) نگاہیں بقدر ضرورت اور مقام ضرورت تک ہی محدود رکھے۔

(ھ) اگر مریضہ کا علاج ہے تو اس کا محرم بھی اس کے ساتھ رہے، محرم نہ ہو تو ایک دو ثقہ عورتیں ہو۔

(و) اگر مریض کا علاج ہے تو مرضہ تنہا نہ ہو بلکہ اس کے ساتھ کوئی دوسری مرضہ یا اور کوئی خاتون ملازمہ ہو۔

(ھ)

(۱) خدا پاک کا مقدر کیا ہوا حلال وطیب رزق تلاش کرے، یہ اس کے لئے ضروری ہے۔

(۲) اگر یہ ہوٹل مسلمان کا ہے تو اس کے لئے قطعا یہ چیزیں جائز نہیں، اسی طرح وہاں کسی طرح کی ملازمت بھی جائز نہیں۔

(۳) اگر غیر مسلم کا ہے اور مسلمان کا تعلق ہوٹل میں شراب کی فراہمی یا حرام گوشت پیش کرنے اور دیگر حرام اشیاء سے قطعا نہیں تو وہاں ملازمت کرنا جائز ہوگا۔

(۴) اگر غیر مسلم کا ہے اور مسلمان کا تعلق ان حرام چیزوں سے ہے تو ملازمت مکروہ تحریمی ہے اور احتیاط اولی ہے۔

❖❖❖

سوال نامہ:

خواتین کی ملازمت

یہ بات ظاہر ہے کہ اسلام نے خاندانی زندگی کے نظام کی بنیاد اس پر رکھی ہے کہ مرد باہر کے کام کرے اور خواتین امور خانہ داری کو انجام دیں، یہ یقیناً فطری اصول ہے، جو مردوں کے لئے بھی رحمت ہے اور عورتوں کے لئے بھی، نیز اس میں خاندانی نظام کی بقا واستحکام ہے، تاہم اس میں بھی شبہ نہیں کہ شرعی حدود میں رہتے ہوئے شادی سے پہلے ولی اور شادی کے بعد شوہر کی اجازت سے عورتوں کے لئے کسب معاش کی گنجائش ہے اور رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کے عہد میں اس کی نظیریں ملتی ہیں۔

موجودہ دور میں مغرب میں خواتین کے کسب معاش میں آنے کا رجحان خاصا بڑھ گیا ہے، اور مادی ذہن وفکر کے غلبہ کی وجہ سے زیادہ سے زیادہ کمانے کے جذبہ نے اس رجحان کو تقویت پہنچائی ہے، اب چونکہ ہندوستان میں بھی خواتین کی تعلیم کی طرف توجہ بڑھی ہے، بلکہ بہت سی ریاستوں میں امتحانات کے نتائج میں لڑکیاں لڑکوں سے فائق ہوتی ہیں، اور تعلیم انسان کے لئے ملازمت کے مواقع پیدا کرتی ہے، اس لئے خواتین میں ملازمت کا رجحان یہاں بھی بڑھ رہا ہے، برادران وطن میں تو اس کا رجحان ہے ہی، مسلمان خواتین بھی اب اس میدان میں آگے بڑھ رہی ہیں، اس کا سبب جہاں زیادہ سے زیادہ کمانے کا جذبہ ہے، وہیں مسلمانوں کی معاشی پسماندگی اور بڑھتی ہوئی ضروریات بھی ایک سبب ہے، خاص کر جب کوئی عورت بیوہ یا مطلقہ ہو یا اس کا شوہر بے روزگار اور کاہل ہو تو اس وقت آبرومندانہ زندگی گذارنے کے لئے عورت خود کسب معاش پر مجبور ہو جاتی ہے۔

اس پس منظر میں درج ذیل سوالات ابھرتے ہیں جن پر روشنی ڈالنے کی ضرورت ہے:

(۱) شریعت اسلامی خواتین کے لئے کسب معاش کو کس نظر سے دیکھتی ہے؟

(۲) کیا شریعت نے خواتین پر بھی نان نفقہ کی ذمہ داری رکھی ہے؟ (خواہ اپنا نفقہ ہو یا بچوں وغیرہ کا)

(۳) محض معیار زندگی بلند کرنے یا وقت گذاری اور سرمایہ واثاثہ پیدا کرنے کی غرض سے عورتوں کے لئے معاشی جدوجہد اختیار کرنے کا کیا حکم ہے؟ جبکہ گھر کی مالی حالت ایسی ہے کہ جس میں تنگی وترشی سے کام چل سکتا ہے اور چلتا ہے۔

(۴) خواتین کے لئے کسب معاش کی کوئی صورت اختیار کرنے میں کیا اس وقت بھی؛ جبکہ وہ اندرون خانہ ہی اپنی معاشی سرگرمیوں کو محدود رکھیں، اپنے ولی یا شوہر سے اجازت لینا ضروری ہوگا؟

(۵) اگر عورت کو کسب معاش کے لئے گھر سے باہر نکلنا پڑے تو کیا اس کے لئے ولی یا شوہر کی اجازت ضروری ہوگی؟ گھر سے نکلنا مسافت سفر یا اس سے زیادہ کے لئے ہو یا اس سے کم کے لئے، دن کے وقت ہو یا رات کے وقت ، ولی اس خاتون کی کفالت کرتا ہو یا نہ کرتا ہو، ان صورتوں میں حکم شرعی کے اعتبار سے کچھ فرق بھی ہوگا؟

(٦) خواتین کیلئے ملازمت کے سلسلہ میں شرعی حدود کیا ہیں؟

(۷) ملازمت کرنے والی خواتین اگر ایسے اداروں میں کام کریں (خواہ تعلیمی ادارے ہوں یا دوسرے) جہاں خواتین ہی خدمت انجام دیتی ہوں اور کام کی جگہوں میں مرد نہ ہوتے ہوں؛ البتہ ادارہ کے ذمہ دار مرد ہوں تو اس صورت میں پردہ کے کیا احکام ہوں گے؟

(۸) اگر عورت ایسی جگہ کام کرے جہاں مرد کارکن بھی ہوں تو اس وقت خاتون کارکنوں کے لئے پردہ کی کیا حدود ہوں گی؟ اس سلسلہ میں کیا سن رسیدہ خواتین اور جوان عورتوں کے درمیان فرق ہوگا؟

(۹) کیا اس کا بھی فرق ہوسکتا ہے کہ ایک کام کی انجام دہی میں عورت کا سامنا مردوں سے بہت زیادہ اور دوسرے کام کی انجام دہی میں کم ہے مثلا دوکان میں سیلز مین اور آفس میں یکسوئی سے بیٹھ کر کام کرنے میں فرق ہوسکتا ہے؟

(۱۰) ملازمت کی غرض سے عورت کا اپنے گھر اور اپنوں سے دور (خواہ اندرون ملک ہو یا بیرون ملک) مستقل قیام کا کیا حکم ہے؟

❖❖❖

خواتین کے لئے کسب معاش شرعی نقطۂ نظر

از:۔ مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی

سرمایہ دارانہ نظامِ زندگی کی بدولت بڑے شہروں میں بلکہ تقریبًا عالمی پیمانے پر وہ حالات تیزی سے پیدا ہوتے چلے جارہے ہیں جن میں عورتوں کے لئے اپنی روزی آپ کمانا ناگزیر ہوجاتا ہے، جدید جمہوری نظام نے جس کی برکات زیادہ تر یورپ اور فرانس کے توسط سے مشرقی ممالک بلکہ پوری دنیا میں پہنچتی ہیں، ایک طرف عورتوں کیلئے سیاسی اور اجتماعی سرگرمیوں کے راستے کھول دیئے ہیں، دوسری طرف ایسے ادارات قائم کئے ہیں جہاں مرد اور عورت کے اختلاط کی صورتیں لازمًا پیدا ہوتی ہیں، خواتین اب ایسے لباس میں نکل رہی ہیں کہ ہر عورت پر فلم ایکٹرس کا دھوکا ہوتا ہے، لباس کی عریانی، رنگوں کی شوخی، بناؤ سنگار کے اہتمام اور ایک ایک ادا سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ صنفی مقناطیس بننے کے سوائے ان کا کوئی دوسرا مقصد زندگی ہی نہیں۔

انسانی اقدار کے تعین میں فیصلہ کن اگر کوئی چیز ہے تو وہ قوانین فطرت ہے، قوانین فطرت کے لحاظ سے انسانی ساخت جس چیز کی مقتضی ہو اور جس چیز میں انسان کی صلاح وفلاح ہو وہی دراصل قدر کی مستحق ہے۔

اس حقیقت سے کوئی انکار نہیں کرسکتا کہ انسان ہونے میں مرد اور عورت دونوں مساوی ہیں، تمدن کی تعمیر اور تہذیب کی تأسیس وتشکیل اور انسانیت کی خدمت میں دونوں برابر کے شریک ہیں، دل ودماغ، عقل، جذبات، خواہشات اور بشری تقاضوں کے دونوں حامل ہیں، لیکن یہاں دوسرا پہلو یہ بھی ہے کہ کیا مرد اور عورت دونوں کا حلقۂ عمل ایک ہو؟

دونوں ایک جیسے ہی کام کریں؟ دونوں پر زندگی کے تمام شعبوں کی ذمہ داریاں یکساں عائد کردی جائیں؟ تجربات شاہد ہے کہ یہ ناممکن ہے اسلئے کہ ایسی رائے قائم کرنا اس وقت تک درست نہیں جب تک یہ ثابت نہ کیا جائے کہ دونوں کے نظام جسمانی بھی یکساں ہیں، دونوں پر فطرت نے ایک ہی جیسی خدمت کا بوجھ ڈالا ہے اور دونوں کی نفسیاتی کیفیات بھی ایک دوسرے کے مماثل ہیں، اب تک کے تمام سائنسی ریسرچ نے ان تینوں امر کی نفی کی ہے۔

اب اگر مرد اور عورت دونوں کی جسمانی ودماغی قوت مساوی بھی ہے، تب بھی فطرت نے دونوں پر مساوی بوجھ نہیں ڈالا ہے، جب حال یہ ہے تو کیا عدل کا تقاضہ یہ ہے کہ عورت سے ان فطری ذمہ داریوں کی بجا آوری کا مطالبہ کیا جائے، جو صرف مرد کے ساتھ خاص ہے اور پھر وہ تمدنی ذمہ داریاں بھی اس پر مرد کے برابر ڈال دی جائے، جن کو سنبھالنے کیلئے مرد فطرت کی دیگر تمام ذمہ داریوں سے آزاد رکھا گیا ہے، اس سے کہا جائے کہ تو وہ تمام مشقتیں بھی برداشت کر جو فطرت نے تیرے اوپر ڈالی ہے اور پھر ہمارے ساتھ آکر روزی کمانے کی مشقتیں بھی اٹھا یہ تو ظلم ہے، اور صرف عورت پر گھر کے باہر کی ذمہ داریاں ڈالنا ہی ظلم نہیں، بلکہ وہ ان مردانہ خدمات انجام دینے کی پوری طرح اہل بھی نہیں ہے، ان کاموں کیلئے وہی کارکن موزون ہوسکتے ہیں جن میں وہ اہلیت دائمی اور مسلسل ہو اور جن کی دماغی وجسمانی قوتوں پر اعتماد کیا جاسکتا ہو اور عورت دماغی وجسمانی اعتبار سے نسبتاً کمزور ہے، جیسا کہ حدیث نبوی ہے، آپ ﷺ کا ارشاد: هن ناقصات العقل والدين سے واضح ہورہا ہے، لہذا عورت کو مردانہ کاموں کیلئے تیار کرنا عین تقاضۂ فطرت اور وضع فطرت کے خلاف ہے اور یہ چیز نہ انسانیت کے لئے مفید ہے نہ عورت کیلئے، چونکہ شریعت اور علم الحیات کی رو سے عورت کو بچہ کی پیدائش، پرورش اور دیگر امور خانہ داری کیلئے ہی پیدا فرمایا ہے، اس لئے نفسیات کے دائرے میں بھی اس کے لئے وہی صلاحیتیں ودیعت کی گئی

ہیں جو اس کے فطری وظیفہ کیلئے موزوں ہیں، یعنی محبت، ہمدردی، رحم وشفقت، رقت قلب وغیرہ۔

قرآن مجید نے انسانی فطرت کو کچھ اس طرح بیان فرمائی ہے: خلق لکم من انفسکم ازواجا لتسکنوا الیھا وجعل بینکم مو دۃ ورحمۃ. ترجمہ: بنادیئے تمہارے واسطے تمہاری قسم سے جوڑے، کہ چین سے رہوان کے پاس اور رکھا تمہارے بیچ میں پیار اور مہربانی۔ (روم:۲۱) لتسکنوا الیھا سے اس طرف اشارہ ہے کہ عورت کی ذات میں مرد کیلئے سرمایۂ سکون وراحت ہے، اور عورت کی فطری خدمت یہی ہے کہ وہ اس جدوجہد اور عمل وملازمت کی اس مشقت بھری دنیا میں سکون وراحت کا کوئی گوشہ اور سامان مہیا کرے، اسی طرح سورۂ احقاف میں فرمایا گیا : حملتہ امہ کرھا ووضعتہ کرھا وحملہ وفصالہ ثلثون شھرًا. ترجمہ: پیٹ میں رکھا اس کو اس کی ماں نے تکلیف سے اور اس کو جنا تکلیف سے اور اس کا حمل میں رہنا اور دودھ چھوڑنا تیس مہینے میں ہے۔ (آیت نمبر ۱۵:)

یہ صنفی تعلق صرف زوجین کی باہمی محبت کا ہی مقتضی نہیں ہے بلکہ اس امر کا بھی مقتضی ہے کہ اس تعلق سے جو اولاد پیدا ہو اس کے ساتھ بھی ایک گہرا روحانی پرورش اور تربیت کا تعلق ہو جیسا کہ آیت سے واضح ہو رہا ہے کہ عورت کا وظیفہ بچہ کی پیدائش اور اس کی پرورش بھی ہے۔

اسلام نے صنفی میلان کو خاندان کی تخلیق اور اس کے استحکام کا ذریعہ بنایا پھر اس کی اس طرح تنظیم فرمائی کہ خاندان میں مرد کی حیثیت قوّام کی ہے، یعنی وہ خاندان کا حاکم ہے، محافظ ہے، اخلاق اور معاملات کا نگران ہے، اس پر خاندان کیلئے روزی کمانے اور ضروریات زندگی فراہم کرنے کی ذمہ داری ہے، سورۂ نساء (آیت نمبر ۶) میں اس امر کو انتہائی صاف

،واضح اور بلیغ انداز میں یوں بیان فرمایا ہے کہ الرجال قوامون علی النساء بما فضل اللہ بعضھم علی بعض وبما انفقوا من اموالھم. ترجمہ: مرد حاکم ہیں عورتوں پر اس واسطے کہ بڑائی دی اللہ نے ایک کو دوسرے پر اور اس واسطے کہ خرچ کئے انہوں نے اپنے مال۔

قوام کہتے ہیں ایسے شخص کو جو کسی کام یا نظام کا ذمہ دار اور چلانے والا ہو، آیت کریمہ میں جہاں مرد کی قوامیت اور فضیلت کو بیان فرمایا گیا ہے وہیں عورت اور مرد کے دائرۂ کار کی تقسیم بھی بیان فرمادی ہے کہ عورتوں کی تمام تر مالی ذمہ داریاں مردوں پر ہیں، کہ شادی سے پہلے تمام مصارف کی ذمہ داری باپ پر ہے اور شادی کے بعد شوہر پر، گویا آیت کریمہ میں ایک انتہائی اہم اصول زندگی بیان فرمایا ہے جیسا کہ حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ فرماتے ہیں: '' عورت اپنی خلقت اور فطرت کے اعتبار سے نہ اس کی متحمل ہے کہ اپنے مصارف خود کما کر پیدا کرے، نہ اس کے حالات اس کے لئے سازگار ہیں کہ وہ محنت ،مزدوری اور دوسرے ذرائع کسب میں مردوں کی طرح دفتروں اور بازاروں میں پھرا کرے،اس لئے حق تعالی نے اس کی پوری ذمہ داری مردوں پر ڈالدی، شادی سے پہلے باپ اس کا متکفل ہے اور شادی کے بعد شوہر۔ اس کے بالمقابل نسل بڑھانے کا ذریعہ عورت کو بنایا گیا ہے، بچوں کی اور امور خانہ کی ذمہ داری بھی اس پر ڈال دی گئی ہے جبکہ مردان امور کا متحمل نہیں ہوسکتا''۔

(معارف القرآن ج:۲،ص:۳۹۸)

اسی طرح نیک وبد عورت کے اوصاف بیان کرتے ہوئے بھی عورت کی ذمہ داری اور دائرۂ کار کی طرف اشارہ فرمادیا، ارشاد خداوندی ہے: فالصلحات قانتات حفظت للغیب بما حفظ اللہ یعنی نیک عورتیں وہ ہیں جو اطاعت کرتی ہیں اور اپنے نفس

کی اورشوہر کے مال کی حفاظت کرتی ہیں یعنی اپنی عصمت اور پاکدامنی کا پورا پورا لحاظ کرتی ہیں جوامور خانہ داری میں سب سے اہم ہے۔

احکام القرآن للشیخ ظفراحمد عثمانی (ج:۲،ص:۲۵۸) پر الرجال قوامون علی النساء الخ.. کی تفسیر میں مرقوم ہے: القوام والقیم واحد، والقوام ابلغ وھو القائم بالمصالح والتدبیر والتأدیب ، یعنی قوام اور قیم کے معنی ایک ہے لیکن قوام ابلغ ہے اور قوام وہ شخص ہے جو مصالح اور تدبیر منزل اور ادب واخلاق کی اصلاح کا فریضہ انجام دیتا ہے، آگے فرماتے ہیں کہ ثم قال" وبما انفقوا من اموالھم" فی نکاحھن من المھور والنفقات الراتبة وھذا امر کسبی : یعنی مرد کی یہ حاکمیت اس سبب سے ہے کہ وہ اپنے اموال کو عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے میں بطور مہر اور واجب نفقات خرچ کرتے ہیں اور یہ ایک کسبی امر ہے۔

الرجال قوامون علی النساء کے ماتحت علامہ صابونیؒ تحریر فرماتے ہیں "ای قائمون علیھن بالامر والنھی ، والانفاق والتوجیه کما یقوم الولاة علی الرعیة (بما فضل الله بعضھم علی بعض وبما انفقوا من اموالھم) ای بسبب ما منحھم الله من العقل والتدبیر، وخصھم به من الکسب والانفاق فھم یقومون علی النساء بالحفظ والرعایة والانفاق والتأدیب الخ.." (صفوۃ التفاسیر: ج:۲،ص:۹۵) کہ مرد عورتوں پر امر ونہی کا اور انفاق ونصیحت کا فریضہ انجام دیتے ہیں جیسا کہ ولاۃ رعیت پر ذمہ دار ہوتے ہیں ، اس سبب سے کہ اللہ تعالی نے مردوں کو عقل وتدبیر سے نوازا ہے، اسی وجہ سے کسب وانفاق کو مردوں کا خاصہ قرار دیا ہے، تو مرد یہ عورتوں کی حفاظت ، رعایت ،خرچ کرنا اور ادب ونصیحت کی ذمہ داریاں انجام دیتے ہیں۔

فتح القدیر للشوکانی ج:۵،ص:۵۸۷ پر مرقوم ہے: (الرجال القوامون)

وھم ایضا یقومون بما یحتجن الیه من النفقة والکسوة والمسکن . وجاء بصیغة المبالغة فی قوله قوامون لیدل علی اصالتھم فی ھذا الامر (وبما انفقوا من اموالھم) ای بسبب ما انفقوا من اموالھم . ترجمہ: نیز مرد ذمہ دار ہیں عورتوں کی ضرورتوں کے جیسے کھانا پینا ، اوڑھنا ، پہننا اور رہنا سہنا اور قوامون کو مبالغہ کے صیغہ سے استعمال فرمایا تاکہ وہ مرد کی ان امور میں اصالت پر دلالت کرے الخ...

الغرض بما انفقوا من اموالھم اور حمله وفصاله ثلثون شھرا ، حملته امه الخ.. وغیرہ آیات کریمہ سے ثابت ہوتا ہے کہ مرد اور خواتین کا دائرۂ کار ان کی فطری ساخت کے مطابق ہے، نیز یہ خدائی تقسیم ہے اور چونکہ یہ امر ایک مسلم حقیقت ہے کہ عورت اور مرد کی تخلیق میں خالق کائنات نے فطری تفاوت رکھا ہے، اور ہر ایک کو ان صلاحیتوں سے بہرہ ورفرمایا ہے جو اس کے فرائض کے مناسب حال ہے، مردوں کے اوصاف عورتوں میں نہیں اور نہ عورتوں کے اوصاف مردوں میں ہیں، عورت کے کام کا میدان اس کا گھر ہے اور مرد کا میدان عمل گھر سے باہر، جو کام مرد کر سکتے ہیں عورت نہیں کر سکتی اور جو کام عورت کر سکتی ہے مرد نہیں کرسکتا ، ہر ایک کا دائرۂ عمل متعین ہے، مرد کا بوجھ عورت کے نحیف اور کمزور کندھوں پر ڈالنا یہ عورت پر ظلم ہے، نیز اقتضائے فطرت اور وضع فطرت کے خلاف ہے، اور یہ چیز نہ انسانیت کیلئے مفید ہے نہ خود عورت کیلئے ، چونکہ علم الحیات یعنی بایولوجی کی رو سے عورت کو بچہ کی پیدائش اور پرورش ہی کیلئے بنایا گیا ہے ، اس لئے اس میں وہی صلاحیتیں ودیعت کی گئی ہیں جو اس کے فطری وظیفے کے لئے موزون ہوں ، یہ وہ تقسیم عمل ہے جو خود فطرت نے انسان کی دونوں صنفوں کے درمیان کردی ہے، کہ خاندان کیلئے روزی کمانا اس کی حمایت وحفاظت کرنا اور تمدن کی محنت طلب خدمات انجام دینا مرد کا کام ہو، بچوں کی پرورش، خانہ داری کے فرائض اور گھر کی زندگی کو سکون وراحت کی جنت بنانا عورت کا کام ہو۔

مرداورخواتین کادائرۂ عمل احادیث نبویہ کی روشنی میں:-

ترمذی شریف کتاب التفسیر باب من سورة التوبة حديث نمبر ۳۰۸۷ عن عمرو بن الاحوص الجشمی رضی الله عنه انه سمع النبیﷺ فی حجة الوداع يقول بعد ان حمد الله تعالى واثنى عليه وذكر ووعظ ثم قال: الا و استوصوا بالنساء خيراً فانما هن عوان عند كم ليس تملكون منهن شيئا غير ذلك ، الا ان يأتين بفاحشة مبينة الخ ...

مذکورہ بالا حدیث میں حجۃ الوداع کے جامع ومانع ،فصیح وبلیغ خطبہ کا ایک اقتباس ذکرفرمایا ہے، چنانچہ حضرت عمروبن الاحوص جشمی رضی اللہ تعالی عنہ فرماتے ہیں کہ اس خطبہ میں آپ ﷺ نے اللہ تعالی کی حمد وثنا بیان فرمائی اور وعظ ونصیحت فرمائی اور پھر فرمایا کہ خوب سن لو، میں تمہیں عورتوں کے ساتھ بھلائی کی نصیحت کرتا ہوں ،تم اس نصیحت کوقبول کرلو، فانما هن عوان عند كم اس لئے کہ وہ خواتین تمہارے پاس تمہارے گھروں میں مقید رہتی ہیں،ليس تملكون منهن شيئًا غير ذلك یعنی اس کےعلاوہ شرعاً ان پرتمہارا کوئی مطالبہ نہیں ہے، اس حدیث سے بھی عورت کا کیا وظیفہ ہے اس کی صراحت ہوگئی کہ وہ امورخانہ داری کوگھروں میں رہ کرانجام دے گی ، دیگرکسب معاش وغیرہ اموران کے دائرۂ عمل سے خارج ہیں۔

صحیح بخاری كتاب الجمعة حديث نمبر۸۹۳ میں آپ ﷺ کا یہ فرمان موجود ہے جس میں عورت کے دائرۂ عمل کوصاف الفاظ میں یوں بیان فرمایا ہے کہ المرأة راعية في بيت زوجها یعنی عورت اپنے شوہر کے گھر کی نگہبان ہے،اس حدیث میں جہاں عورت کے دائرۂ کارکوواضح فرمایا ہے وہیں اس سے پہلے مرد کے فریضہ کوبھی بیان فرمایا ہے، چنانچہ ارشادنبوی ہے: الرجل راعٍ على اهل بيته یعنی مرداپنے گھروالوں کا راعی

اورنگہبان ہے۔

احادیث نبویہ میں جہاں حق الزوج علی المرأۃ کو بیان فرمایا گیا ہے وہاں عورت کی تمام ذمہ داریاں صراحۃً واشارۃً بیان فرمادی گئی ہیں، لیکن ان ذمہ داریوں میں کہیں بھی یہ ذکر نہیں ہے کہ عورت شوہر کو کما کر کھلانے پلانے اور لباس ومسکن کی ذمہ دار ہو؛ جبکہ اس کے برخلاف مرد کو ان امور کا ذمہ دار بنایا گیا ہے۔

عن معاویة بن حیدة رضی اللہ عنہ قال : قلت: یا رسول اللہ ﷺ ! ماحق زوجة احدنا علینا ؟ قال ان تطعمها اذا طعمت وتکسوها اذا کسیت ولا تضرب الوجه ولا تقبح ولاتهجر الا فی البیت . (ابوداودشریف: کتاب النکاح، باب حق المرأة علی زوجها، حدیث نمبر: ٢١٤٢) ”حضرت معاویہ بن حیدہؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضوراقدس ﷺ سے پوچھا کہ یارسول اللہ ﷺ! ہم لوگوں کی بیویوں کا ہم پر کیا حق ہے؟ حضور ﷺ نے فرمایا کہ جب تم کھاؤ تو ان کو بھی کھلاؤ اور جب تم پہنو تو ان کو بھی پہناؤ اور یہ کہ چہرہ پر نہ مارو اور برا بھلا مت کہو اور اس کو مت چھوڑو مگر گھر میں“۔

حضرت ابومسعود انصاریؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:”**اذا انفق المسلم نفقة علی اهلها وهو یحتسبها کانت له صدقة.** (صحیح بخاری، حدیث نمبر: ۵۳۵۱ ، نسائی شریف: ۴۴۶۷) جب مسلمان اپنے اہل وعیال کے نفقہ میں خرچ کریں اور وہ اجروثواب کی امید رکھے تو یہ اسکے لئے صدقہ ہے۔

صحیح مسلم :ج:۱،ص:۵۱۲ پر ہے: **ولهن علیکم رزقهن وکسوتهن** ” اوران کا کھانا اور کپڑا دستور کے مطابق تم پر واجب ہے“۔

اس جیسی کئی احادیث ہیں جس میں عورتوں کے مردوں کے ذمہ جو حقوق ہیں ان کا تذکرہ ملتا ہے اور اسی طرح مردوں کے حقوق عورتوں پر؛ لیکن کسی ایک روایت میں بھی علی

الاطلاق عورتوں پر کما کر مردوں کے نفقہ وسکنی کا تذکرہ نہیں ملتا، جبکہ عورتوں کیلئے مردوں پر نفقہ کے وجوب کی صراحت ہے، وہیں انفاق کی نسبت مردوں کی طرف فرما کر اس بات کو بھی واضح فرما دیا کہ انفاق وسکنی کیلئے کسب کی ذمہ داری مردوں کی ہے، کسب معاش، خاندان کی کفالت اور گھر سے باہر کی ذمہ داریوں کی تکمیل مرد کے ذمہ ہے اور بچوں کی پرورش وتربیت اور امور خانہ داری کی انجام دہی عورتوں کے ذمہ ہے اور یہ اس کی فطرت کی رعایت ہے۔

عورت ومرد کا دائرۂ کار فقہائے امت کی نظر میں:۔

ہمارے فقہائے احناف نے جہاں عورتوں کے نفقہ کے وجوب کے دلائل بیان فرمائے ہیں وہیں کسب کی ذمہ داری کو بھی صراحۃ، دلالۃ یا اشارۃ ذکر فرمایا ہے، ذیل میں اس جیسی عبارات کا تذکرہ کرتا ہوں:

(۱) علامہ کاسانیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ **فهو ان المرأة محبوسة بحبس النكاح حقًا للزوج ممنوعة عن الاكتساب بحقه فكان نفع حبسها عائدا اليه فكانت كفايتها عليه كقوله صلى الله عليه وسلم " الخراج بالضمان " ولانها اذا كانت محبوسة بحبسه ممنوعة عن الخروج للكسب بحقه، فلولم يكن كفايتها عليه لهلكت.** (بدائع الصنائع ج:۴،ص:۴۱۸)، یعنی عورت قیدِ نکاح میں محبوس ومقید ہے جو شوہر کا حق ہے اور کمانے سے روک دی گئی ہے اور اس کے محبوس رہنے کا فائدہ شوہر کو حاصل ہوتا ہے، لہذا اس کی کفالت اسی پر ہوگی اس لئے کہ آمدنی ضمان کے عوض ہوتی ہے، اور اس وجہ سے کہ وہ شوہر کے حق کی وجہ سے محبوس ہے اور شوہر کے حق کی وجہ سے کسب معاش کیلئے نکلنے سے روک دی گئی ہے، اب اگر اس کی کفایت شوہر کے ذمہ نہ ہو تو وہ ہلاک ہو جائے گی۔

عبارت مذکورہ میں علامہ کاسانیؒ نے نفقہ کے وجوب کے عقلی دلائل کے ضمن میں

کسب معاش مرد کا دائرۂ کار اور اس کے واجبات میں سے ہے اس کی بھی صراحت فرمادی۔

(۲) ڈاکٹر وہبہ زحیلی الفقه الاسلامی و ادلته: (ج:۷،ص:۷۷۳) پر العجز عن الکسب کے صفات بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ والعجز عن الکسب الایستطیع الانسان اکتساب معیشته بالوسائل المعتادة اللائقة به وله صفات هی : ان یکون انثٰی مطلقًا الخ.. عجز عن الکسب یہ ہے کہ انسان اکتساب کے لائق معتاد وسائل کے ذریعہ اکتساب کی وسعت نہ رکھتا ہو، اوراس کی چند صفات ہیں جو یہ ہیں کہ وہ مطلقا (بیٹی، بیوی، ماں) مؤنث ہو الخ....گویا عورت کے وظائف میں کسب معاش داخل ہی نہیں ہے، آگے صفحہ ۷۸۷ پر فرماتے ہیں کہ فهو ان المرأة محبوسة علی الزوج مقتضٰی عقد الزواج ممنوعة من التصرف والاکتساب لتفرغها لحقه .

عورت شوہر کے حق میں مشغول ہونے کی وجہ سے تصرف واکتساب سے روک دی گئی ہے، بلکہ ہمارے فقہائے کرام تو یہاں تک تحریر فرماتے ہیں، جیسا کہ صاحب فتح القدیر ابن ہمامؒ نے تحریر فرمایا ہے کہ فالاناث علیه نفقتهن الٰی ان یتزوجن اذا لم یکن لهن مال ولیس له ان یواجرهن فی عمل ولاخدمة وان کان لهن قدرة. (ج:۴،ص:۲۱۷)

عورتوں کا نفقہ باپ پر واجب ہے ان کی شادی ہونے تک، جب ان کے پاس مال نہ ہو اور باپ کیلئے جائز نہیں کہ وہ ان لڑکیوں کو کسی کام یا خدمت کیلئے اجرت (ملازمت) پر رکھے، اگر چہ لڑکیاں اس پر قادر ہوں۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی الفقه الاسلامی و ادلته ج:۷،ص:۹۲۲ پر عجز عن الکسب کے صفات تحریر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ فان بلغ الغلام لا الانثٰی حد الکسب، کان للاب ان یؤجره او یدفعه الی حرفة لیکتسب منها وینفق علیه : ''لڑکا جب کمانے کے لائق ہوجائے نہ کہ لڑکی تو باپ کیلئے جائز ہے کہ اسے کسی مزدوری میں لگائے یا

کسی پیشے کیلئے بھیجے تا کہ وہ کمائے اورلڑکے کی کمائی میں سے باپ اس لڑکے پرخرچ کرے لیکن لڑکی کے بارے میں یہ حکم ہے۔ وہ آگے مزید تحریر فرماتے ہیں:

اما الانثی فلا توجر للخدمة لما فیها من مخاطر الخلوة بها وهو لا یجوز شرعًا کہ لڑکی کومزدوری یا خدمت کی ملازمت پرنہیں بھیج سکتا، اس وجہ سے کہ اس میں لڑکی کے ساتھ خلوت کے ڈھیر سارے خطرات ہیں جو شرعاً جائز نہیں ہے۔ آگے فرماتے ہیں:

لکن یجوز تعلیمها عند امرأة حرفة معینة مناسبة لها کخیاطة او تطریز اوغزل ونحوها : لیکن اس کوکسی عورت کے پاس اس کے مناسب کوئی معین ہنر سکھا سکتا ہے، جیسا کہ سلائی، ڈیزائن یا سوت (اون) بٹنا وغیرہ۔

غرض کہ عورت بحیثیت بیٹی، بیوی، ماں کسب کی ذمہ دار نہیں ہے بلکہ تینوں حالتوں میں اس کے نان نفقہ کی ذمہ داری مردوں پر ہی رکھی ہے، چنانچہ سب سے پہلے بیٹی کا حقِ نفقہ کس پر ہے؟ اس کا جائزہ لیتے ہیں۔

(۱) صحیح بخاری کتاب النفقات میں حضرت عائشہؓ کی یہ روایت نقل کی ہے کہ حضرت ہندہ نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا: یا رسول اللہ ﷺ! ابوسفیان بخیل ہے، تو اگر میں ان کے مال میں سے کچھ لے لوں تو کیا مجھے گناہ ہوگا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: **خذی مایکفیك وولدك بالمعروف.** اتنا لے لیا کرو جو دستور کے مطابق تمہارے لئے اورتمہاری اولاد کیلئے کافی ہوجائے۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: **فان ارضعن لکم فآتوهن اجورهن** اگر وہ تمہارے بچے کودودھ پلائے تو ان کوان کا معاوضہ دےدو۔

(۲) اللہ تعالی نے رضاعت کی اجرت باپ پرواجب کی ہے، اوررضاعت کا تعلق نفقہ سے ہے۔ ابن قدامہ تحریر فرماتے ہیں کہ وہ تمام اہل علم جن سے ہم واقف ہیں ان کا

اس بات پر اتفاق ہے کہ باپ پر اس کے ان بچوں کا نفقہ واجب ہے جن کے پاس مال نہیں ہے، اور اس لئے کہ انسان کی اولاد اس کا جز ہے اور وہ اپنے باپ کا جز ہے، تو جس طرح اس پر یہ ضروری ہے کہ وہ اپنے اوپر اور اپنی بیوی پر خرچ کرے اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنے جز پر اور اپنی بیوی پر خرچ کرے۔ (المغنی: ج:١١،ص:٣٧٣)

(٣) علامہ کاسانی کچھ اسی طرح تحریر فرماتے ہیں:

واما سبب وجوب هذه النفقة ؛ اما نفقة الولادة فسبب وجوبها هو الولادة لان به تثبت الجزئية والبعضية، والانفاق على المحتاج احياء له ويجب علىٰ الانسان احياء كله وجزئه. (بدائع الصنائع: ج:٤،ص:٣١)

صاحب بدائع الصنائع علامہ کاسانیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ بہر حال اس نفقہ کے وجوب کا سبب؛ تو اولاد کے نفقہ کے وجوب کا سبب ولادت ہے، اس لئے کہ اس کی وجہ سے جزئیت اور بعضیت ثابت ہوتی ہے، اور محتاج پر خرچ کرنا اس کو زندگی بخشنا ہے اور انسان پر اپنے کل اور جزء کو زندہ رکھنا واجب ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ ہمیں ایک فقیہ بھی ایسا نہیں ملا جو اس کا قائل ہو کہ نابالغ اولاد کا نفقہ باپ پر مستحب ہے، بلکہ تمام فقہاء باپ پر نفقہ کے وجوب کے قائل ہیں۔

(٤) علامہ ابن حجر عسقلانیؒ تحریر فرماتے ہیں: وذهب الجمهور الى ان الواجب ان ينفق عليهم حتى يبلغ الذكر اوتزوج الانثى ثم لانفقة على الاب الا ان كانوا زمنى. (فتح الباری: ج:٩،ص:٥٠٠)

جمہور کا مذہب یہ ہے کہ لڑکے کا نفقہ بلوغ تک اور لڑکی کا نفقہ شادی تک باپ پر واجب ہے، اس کے بعد باپ پر نفقہ نہیں الا یہ کہ وہ معذور اور اپاہج ہوں۔

لیکن نفقہ کے باب میں لڑکی کی جو خصوصیت ہے، وہ لڑکے کی نہیں ہے بلکہ لڑکے

پراس کوفوقیت دی گئی ہے۔

صاحب فتح القدیر علامہ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ لڑکے کو باپ اس وقت تک نفقہ دے گا جبکہ وہ کمائی کے لائق ہوجائے اگر چہ بالغ نہ ہو،لیکن لڑکی کے سلسلے میں باپ ایسا نہیں کرسکتا،اسلئے کہ لڑکیوں کے پاس اگر مال نہ ہوتو شادی ہونے تک ان کا نفقہ باپ پرواجب ہوگا اور باپ کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ انہیں اسکے لئے کسی کام پرلگائے،عبارت اس طرح ہے: **فاما ان یکون لھم مال او لا فان لم یکن فعلیه نفقتهم الی ان یبلغ الذکر حد الکسب وان لم یبلغ الحلم فاذا کان ھذا ، کان الاب ان یؤاجره وینفق علیه من اجرته ولیس له فی الانثی ذلك.** (ج:٤،ص:٢١٧)

اس سے قبل اسی صفحہ پرفرماتے ہیں: **اذا طلقت وانقضت عدتها عادت نفقتها علی الاب.** اگرعورت کوطلاق دی جائے اوراس کی عدت ختم ہوجائے تواس کا نفقہ باپ پرلوٹ آئے گا۔ **الفقه الاسلامی وادلته** ج:۷،ص:۸۲۴ پرعجز عن الکسب کی صفات میں سے ایک صفت بیان فرماتے ہیں: **الانوثة : تجب نفقة البنت الفقیرة علی ابیها مهما بلغت حتی تتزوج......... فاذا طلقت عادت نفقتها علی الاب ، ولایجوز للاب ان یجبرها علی الاکتساب.**

عبارت مذکورہ سے معلوم ہوا کہ شادی تک نفقہ کا وجوب واستحقاق لڑکی کی خصوصیت ہے اوراس کی وجہ یہ ہے کہ لڑکی پرکسب کی ذمہ داری نہیں ہے، بلکہ لڑکے کا نفقہ بالغ ہونے اورکمائی پرقادرہونے تک ہی واجب ہے،اس کے بعد نفل ہوگا اوراس کی وجہ یہ ہے کہ کسب معاش مرد کا وظیفہ ہے،الحاصل لڑکی کا نفقہ باپ پرشرعاً اس وقت تک واجب ہے جب تک کہ اس کی شادی نہ ہوجائے ،شادی کے بعد عورت کی کفالت کی ذمہ داری شوہر کی طرف منتقل ہوجاتی ہے۔

عورت بحیثیت بیوی اور اس کا نفقہ:-

شوہر پر بیوی کے وجوب کے بہت سارے دلائل ہیں جن میں سے بعض کا ذکر گذر چکا ہے،اس کا اعادہ کرنا مناسب نہیں ہے،جیسا کہ الرجال قوامون الخ...

(۱) وعلی المولود له رزقهن و کسوتهن بالمعروف : یعنی باپ پر ماؤں کا کھانا اور ان کا کپڑا واجب ہے۔

(۲) اورحدیث پاک جس کا ذکر ہو چکا ہے ولهن علیكم رزقهن و كسوتهن بالمعروف ''اوران کا کھانا اور پینا دستور کے مطابق واجب ہے''۔

(۳) یہ اور اس کے علاوہ دیگر نصوص کی وجہ سے اس مسئلہ میں فقہائے امت کا اتفاق ہے،ابن قدامہ المغنی میں تحریر فرماتے ہیں: اہل علم کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بیویوں کا نان نفقہ شوہروں پر واجب ہے۔

(۴) کتاب النفقات للخصاف ص:۳۲ پر مرقوم ہے: قلت ارأیت المرأة هل تجب لها علی زوجها نفقة قبل ان یدخل بها ؟ قال : نعم : پوچھا گیا اس عورت کے بارے میں جس سے شوہر نے دخول نہیں کیا ہے کہ کیا عورت کا نفقہ شوہر پر واجب ہے؟ کہا کہ واجب ہے۔

صاحب ہدایہ باب النفقۃ میں فرماتے ہیں: قال (النفقة واجبة للزوجة علی زوجها الخ.. بیوی کے لئے شوہر پر نفقہ واجب ہے۔

خلاصہ یہ کہ پھر جب عورت ماں بنتی ہے تو اس کی کفالت کی ذمہ داریاں اولاد پر عائد ہوتی ہیں۔

ماں کا حق نفقہ:-

صاحب بدائع الصنائع علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں: اما نفقة الوالدین فلقوله

عزوجل (۱) وقضی ربك الا تعبدوا الا ایاه وبالوالدین احسانا ای امر ربك وقضی الا تعبدوا الا ایاه امر سبحانه وتعالی ووصی بالوالدین احسانا. (بدائع الصنائع: ج:۴،ص:۳۰) والدین کا نفقہ اللہ عزوجل کے اس فرمان کی وجہ سے وقضی ربك الخ ... یعنی تیرے رب نے حکم دیا اور فیصلہ فرمایا کہ صرف اسی کی عبادت کرو اور اس نے حکم دیا اور وصیت فرمائی کہ والدین کے ساتھ احسان کرو۔

نیز آگے فرماتے ہیں: ووصینا الانسان بوالدیه حسنا؛ وقوله ان اشکر لی ولوالدیك، والشکر للوالدین هو المکافاة لهما. امر سبحانه وتعالی الولدان یکافئ لهما ویجازی بعض ماکان منهما الیه من التربیة والبز والعطف علیه والوقایة من کل شر ومکروه ،اور اس فرمان کی وجہ سے کہ ہم نے انسان کو حکم دیا کہ اپنے والدین کے ساتھ حسن سلوک کرے اور اس فرمان کی وجہ سے کہ میرا اور اپنے والدین کا شکر ادا کر، اور والدین کا شکر یہ ہے کہ ان کا بدلہ چکاوے، اللہ تعالی نے حکم دیا لڑکے کو کہ والدین کی مکافات کرے اور بدلہ چکاوے بعض ان احسانات کا جو والدین کی جانب سے اس پر ہوئے ہیں یعنی اس کی تربیت، دودھ پلانے کا انتظام، اس پر شفقت اور اس کو ہر شر اور ناپسند امور سے بچانا وغیرہ۔ آگے تحریر کرتے ہیں کہ والدین کا نفقہ واجب ہے اس فرمان کی وجہ سے (وصاحبهما فی الدنیا معروفا وهذا فی الوالدین الکافرین فالمسلمان اولیٰ) اور والدین کے ساتھ دنیا میں بھلائی کے ساتھ رہو، یہ کافر والدین کے متعلق ہے، تو مسلمان والدین بدرجۂ اولی نفقہ اور بھلائی کے مستحق ہیں۔

(۲) تقریباً اسی طرح کی عبارت الفقہ الاسلامی ج:۷،ص:۸۳۰ پر بھی ہے۔

(۳) فتاوی ہندیہ: ج:۱،ص:۵۶۴ پر تحریر ہے: قال ویجبر الولد الموسر علی نفقة الابوین المعسرین مسلمین کانا او ذمیین قدرا علی الکسب اولم

یقدرا الخ... خوشحال لڑکے کو تنگ دست والدین مسلمان ہو یا ذمی ہو، کمانے پر قادر ہوں یا نہ ہو، ان کا نفقہ ادا کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔

اور بھی کئی روایات اور فقہی عبارات ہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ماں کا نفقہ خوشحال اولاد پر بالترتیب واجب ہوتا ہے۔

بہرحال نفقہ کو موضوع بحث بنا کر اس بات کو ثابت کرنا ہے کہ عورت کو کہیں بھی خود کفیل بننے کیلئے کسب وکمائی اور ملازمت وحرفت میں لگنا واجب نہیں کیا گیا ہے، کیوں کہ کسب معاش اپنی کفالت اور نان نفقہ کیلئے ناگزیر ہے؛ لیکن عورت کو اسکے تمام مراحل میں نفقہ کی تلاش اور فکر سے بالکل بے نیاز کر دیا کہ نفقہ سے متعلق تمام ذمہ داریاں مردوں کے کندھوں پر ہے جیسا کہ صاحب فتح القدیر ابن ھمامؒ تحریر فرماتے ہیں: ولیس له ان یواجرهن فی عمل ولاخدمة وان کان لهن قدرة باپ کیلئے کسی کام یا خدمت میں اجرت کی غرض سے لگانا جائز نہیں ہے، اگرچہ کام کرنے کی یا ملازمت کی طاقت ان میں موجود ہو۔

آگے مزید فرماتے ہیں کہ فان لم یبلغ الحلم فاذا کان هذا کان للاب ان یواجره وینفق علیه من اجرته ولیس له فی الانثی ذلك. اگرلڑکے کے پاس مال نہ ہوتو حد کسب تک کیلئے باپ پر ان کا نفقہ واجب ہے اور جب کمانے کے لائق ہو جائے اگرچہ بالغ نہ ہوتو باپ پر واجب ہے کہ اسے مزدوری پر لگائے اور اس کی اجرت میں سے اس پر خرچ کرے، لیکن یہ بات لڑکی کے متعلق نہیں ہے۔ (کمانے کے لائق ہوتب بھی مزدوری نہیں کرواسکتا) اسی طرح کی عبارت خلاصہ کے حوالہ سے فتاویٰ ہندیہ ج:۱،ص:۵۶۲ پر مرقوم ہے۔(باپ کیلئے جائز نہیں ہے کہ اپنی اناث کو کسی کام یا خدمت کیلئے اجرت پر لگائے)

واما الاناث فلیس للاب ان یواجرهن فی عمل او خدمة، کذا فی الخلاصة .

ان فقہی عبارات سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ عمومی حالات میں خواتین کیلئے کسب معاش واجب اورضروری نہیں ہے اوراسلامی نقطۂ نظر سے کسب معاش کی مکمل ذمہ داری مردوں کے شانہ پر ہے،البتہ بعض ناگزیرحالات میں ایک عورت کو بوقت ضرورت کسب معاش کیلئے نکلنے کی ضرورت پڑتی ہے۔اب ہم اس کے متعلق چند روایت فقہیہ کا تذکرہ کرتے ہیں، چنانچہ البحرالرائق ج:۴،ص:۲۸۵ پرمرقوم ہے: قیام شغل المعیشۃ فیتقدر بقدرہ فمتی انقضت حاجتھا لایحل لھا بعد ذلک صرف الزمان خارج بیتھا. یعنی معتدۃ الموت دن میں یارات کے کچھ حصّے میں کسب معاش کیلئے نکلتی ہیں، کیوں کہ اس کے لئے نفقہ نہیں ہے، یہاں تک کہ اگراس کے پاس بقدرکفاف نفقہ ہوتو وہ مطلقہ کی طرح ہوجائے گی،اب اس کے لئے نکلنا حلال نہیں ہےاورحاصل یہ ہے کہ نکلنے کی حلت کا مدارمعیشت کے حصول کے سبب ہے، لہذا حلت بقدرضرورت ہی رہے گی اورجیسے ہی ضرورت ختم ہوجائے گی اس کے بعدگھر سے باہراوقات صرف کرنا بھی حلال نہیں رہے گا۔

(۲) اسی طرح کی عبارت درمختار(کتاب النکاح ، باب المھر، ج:۳،ص:۱۴۵) میں ہے: السفر والخروج من بیت زوجھا للحاجۃ کہ اپنے شوہرکےگھرسےنکلنا اورسفرکرناضرورت کی وجہ سےہوگا۔

(۳) تقریرات الرافعی علی رد المختارج:۳،ص:۱۹ پرہے: (قول الشارح للحاجۃ) ولغیرھا لاتخرج ولوخالیۃ من الازواج للامر بالقرار فی البیوت، حاجت کےعلاوہ کیلئےنہیں نکلے گی؛اگرچہ شوہروالی نہ ہواس وجہ سے کہ انہیں گھروں میں ٹھہرنے کاحکم ہے۔

(۴) الدر المختار (کتاب الطلاق باب العدۃ: ج:۳،ص:۵۳٦) میں ہے

”(وتعتدان) ای معتدۃ طلاق وموت فی بیت وجبت فیہ ، لا تخرجان منہ الا اَنْ

تُخرَجَ .... اولا تجد کراء البیت ونحوذلك من الضرورات فتخرج لاقرب موضع الیہ" اور معتدۂ طلاق وموت اس گھر میں عدت گزارے گی جہاں واجب ہوئی ہے، وہ وہاں سے نہیں نکلے گی الا یہ کہ ان کو نکالا جاوے یا ان کو گھر کا کرایہ نہ ملے اور اسی جیسی کوئی ضرورت ہو تو گھر سے قریب کسی جگہ جاسکتی ہے۔

مذکورۂ بالا روایات فقہیہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عورت بعض ناگزیر حالات میں کسب معاش کی غرض سے باہر جاسکتی ہے۔

اب تک پوری بحث کا خلاصہ یہ نکلتا ہے کہ کسب معاش عورت کے دائرۂ کار سے خارج ہے اور عورت پر کسی کا نفقہ واجب نہیں ہے کہ اس کے لئے کسب معاش اور معیشتی ذمہ داریاں اس پر واجب ہو بلکہ اس کی ذمہ داریاں تو امور خانہ داری اور دیگر تربیتی وگھریلو تنظیمی امور کی انجام دہی ہے؛ لیکن اگر کوئی عورت اپنی ان تمام ذمہ داریوں کی ادائیگی کے بعد بچے ہوئے وقت کو گذارتے ہوئے بور ہوجاتی ہے اور پھر وہ قدرے خود کفیل بننا چاہتی ہے کہ اپنے بھائی ،باپ یا شوہر کے بوجھ کو ہلکا کرے تو شریعت نے اس کے لئے کچھ شریف اور گھریلو فنون وہنر سیکھنے اور اپنا روزینہ نکالنے کی گنجائش دی ہے اور مباح کا درجہ دیا ہے، جیسے کہ درج ذیل فقہی روایات اس پر شاہد ہیں۔

(۱) الفقہ الاسلامی : ج:۷،ص:۹۲۴ پر مرقوم ہے: "فان اکتسبت من مھنة شریفة لا تعرضھا للفتنة کخیاطة وتعلیم وتطبیب الخ..." اگر عورت کوئی ایسا شریف پیشہ اختیار کرے جسمیں کوئی فتنہ (اختلاط مردوزن ، وبے پردگی وغیرہ کا) نہ ہو، جیسے سلائی، تعلیم اور پیشۂ طبابت، اور اس روایت کو پہلے بھی ذکر کیا جاچکا ہے دوبارہ ملاحظہ ہو۔

اما الانثی فلا توجر للخدمة لما فیھا من مخاطر الخلوة بھا وھو لا یجوز شرعًا لکن یجوز تعلیما عند امرأة حرفة معینة مناسبة لھا ، کخیاطة او

تطریز اوغزل و نحوھا. بہر حال بیٹی کو خدمت کے واسطے اجرت پر نہیں دے سکتے اس وجہ سے کہ اس میں عورت کے ساتھ خلوت وغیرہ کے کئی خطرات لگے ہوئے ہیں اور وہ جائز نہیں ہے، لیکن اگر اس کو کسی عورت کے پاس عورت کے مناسب کوئی معین پیشہ کی تعلیم دی جائے، جیسے سیلائی، ڈیزائین یعنی بیل بوٹے لگانے کی، اون بننے کی اور اس کے مانند دیگر شریف پیشہ کی، تو یہ جائز ہے۔

ہم جب دور رسالت اور اس کے مابعد کی عورتوں کی تاریخ کا مطالعہ کرتے ہیں تو واقعات سامنے آتے ہیں کہ بعض عورتوں نے کچھ اپنے مناسب اور لائق پیشہ اور ہنر اختیار کئے تھے، جس کے ذریعہ وہ اپنے ضروری اخراجات کے بقدر کما لیتی تھیں، انہیں پاکدامن پارسا صفت عصمت وعفت کا ہر وقت خیال رکھنے والی خواتین میں سے آپ ﷺ کی رفیقۂ حیات، امت کی ام محترمہ، حضرت زینب بنت جحشؓ کا نام سرفہرست ہے۔

(ا) سیر اعلام النبلاء للامام الذھبی (ج:۲،ص:۲۱۳) میں ہے "وکانت زینب تعمل وتتصدق، والحدیث مخرج فی مسلم" حضرت زینب بنت جحشؓ خود کام کرتی تھیں اور (اپنی کمائی میں سے) صدقہ کرتی تھیں اور اس حدیث کی تخریج مسلم شریف میں ہوئی ہے۔

اس قصہ کو قدرے وضاحت سے عائشہ عبدالرحمٰن نے کتاب "نساء النبی" ص: ۱۷۰، ۱۷۱ پر تحریر فرمایا ہے " قال رسول اللہ ﷺ: اسرعکن لحاقا بی اطولکن یدا ..... رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تم میں سے بہت جلد مجھ سے ملنے والی وہ ہے جو تم میں سب سے زیادہ لمبے ہاتھ والی ہو۔

فکنا اذا اجتمعنا فی بیت احدانا بعد وفاۃ رسول اللہ ﷺ نمد ایدینا فی الجدار فنطاول، فلم نزل نفعل ذلک حتی توفیت زینب بنت جحش رضی اللہ

عنها ولم تكن باطولنا، فعرفنا حينئذ ان النبیﷺ انما اراد طول اليد بالصدقة وكانت زينب امرأة صناع اليدين تدبغ وتخرز وتتصدق فی سبيل الله. ''تو ہم جب ہم میں سے کسی کے کمرہ میں جمع ہوتی تھیں آپ ﷺ کی وفات کے بعد، تو کس کا ہاتھ لمبا ہے یہ دکھلانے کیلئے ہم دیوار پر ہاتھ لمباتی تھیں، اور ایسا ہم برابر کرتی رہتی تھیں، یہاں تک کہ حضرت زینب بنت جحشؓ کی وفات ہوگئی، اور وہ ہم سے زیادہ لمبے ہاتھ والی نہیں تھیں، تو اب ہمیں سمجھ میں آیا کہ نبی ﷺ کی مراد طول ید سے صدقہ تھی اور حضرت زینب بڑی دست کار تھی، چمڑے کو دباغت دیتی تھی، موتیوں میں سوراخ کرتی تھی اور (اس کی کمائی میں سے) اللہ کے راستہ میں صدقہ کرتی تھی۔ اور اسی واقعہ کو انہی الفاظ کے ساتھ اصابہ (ج:۳،ص:۹۳) میں بھی واقدی سے نقل فرمایا ہے۔

الغرض یہ واقعہ اور اس جیسے دیگر واقعات سے ثابت ہوتا ہے کہ عورت دست کاری اور ایسے دیگر شریف اور مناسب پیشے اختیار کرے جو اس کے دائرۂ کار میں یعنی امور خانہ داری اور تربیتی وظائف میں مخل نہ ہو، تو اس کے لئے مباح ہے۔

بیوی اپنے گھر ہی میں کوئی اپنے مناسب پیشہ اختیار کرے تو کیا اس میں بھی شوہر کی اجازت ضروری ہوگی ؟ اس سلسلہ میں یہ بات یاد رکھنا ضروری ہے کہ شوہر یا ولی عورت کی کفالت کر رہے ہوں تو پھر عورت کیلئے اندرون خانہ یا بیرون خانہ دونوں صورتوں میں شوہر یا ولی کی اجازت ضروری ہوگی ، کیوں کہ کسب معاش عام حالات میں عورت کا وظیفہ نہیں اور اس کے دائرۂ کار سے خارج ہے تو ایسے حالات میں زیادہ سے زیادہ مباح ہو اور شوہر کے حقوق کی رعایت اور اس کی اطاعت واجب ہے، تو ایک امر مباح کے حصول کے لئے واجب کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، اسی وجہ سے تو شریعت نے نفل روزہ جیسی عبادت میں عورت کیلئے شوہر کی اجازت کو ضروری قرار دیا۔ چنانچہ الفقہ الاسلامی (ج:۷،ص:۳۳۵) میں ہے

"وعلى الزوجة طاعة زوجها اذا دعاها الى الفراش ولو كانت على التنور اوعلى ظهر قتب كما رواه احمد وغيره ما لم يشغلها عن الفرائض او يضرها........ ومن الطاعة : القرار في البيت متى قبضت معجل مهرها وهو تفرغها لشؤون الزوجية والبيت ورعاية الاولاد في الصغر والكبر ، فليس للزوجة الخروج من المنزل ولا الى الحج الا باذن زوجها ، لما روى ابن عمر رضي الله عنهما قال : رأيت امرأة اتت الى النبي ﷺ وقالت "يا رسول ﷺ ! ما حق الزوج على زوجته ؟ قال : حقه عليها الا تخرج من بيتها الا باذنه ، فان فعلت لعنها الله وملائكة الرحمة وملائكة الغضب حتى تتوب او ترجع ، قالت: يا رسول الله ﷺ ! وان كان لها ظالماً ؟ قال: وان كان لها ظالماً ولان حق الزوج واجب فلا يجوز تركه بما ليس بواجب، آگے تحریر فرماتے ہیں: وليس للزوجة صوم نفل اوتطوع الا باذنه لقوله ﷺ لايحل لامرأة ان تصوم وزوجها شاهد الا باذنه ،

''زوجہ پر زوج کی اطاعت واجب ہے جبکہ وہ فراش کیلئے بلائے اگر چہ عورت روٹی پکا رہی ہو یا کجاوہ کی پشت پر ہو، جیسا کہ امام احمد وغیرہ سے مروی ہے اور یہ امر اس وقت تک ہے جب تک کہ عورت کو فرائض سے غافل نہ کر دے یا فرائض میں نقصان دہ نہ ہو.......اور یہ بھی طاعت ہے کہ عورت زوجیت اور گھر کے امور میں اور چھوٹی بڑی اولاد کے تربیتی امور میں مشغول رہے، بلکہ عورت تو اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر حج کی ادائیگی کی غرض سے بھی گھر سے نہیں نکل سکتی، چنانچہ حضرت ابن عمرؓ نے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے ایک عورت کو دیکھا جو رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آئیں اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ! شوہر کا اس کی بیوی پر کیا حق ہے؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: شوہر کا حق بیوی پر یہ ہے کہ اس کی اجازت کے بغیر گھر سے نہ نکلے، اگر وہ (بغیر اجازت) نکلتی ہے تو اس پر اللہ تعالی اور

رحمت کے فرشتے اور غضب کے فرشتے لعنت کرتے ہیں، یہاں تک کہ توبہ کرلے یا گھر کو واپس آجائے، اس عورت نے عرض کیا: یارسول اللہ ﷺ! اگر شوہر اس پر ظلم کرتا ہوتو؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اگر چہ وہ ظلم کرتا ہو۔

''اور اس وجہ سے کہ زوجہ پر زوج کی اطاعت واجب ہے لہذا اس واجب کو غیر واجب (یعنی گھر میں یا گھر سے باہر جاکر کسب معاش کی کوئی شکل اختیار کرنا جو زیادہ سے زیادہ مباح ہو) کی بنیاپر ترک کرنے کی اجازت نہیں ہے''۔

اور اسی طاعت واجبہ کی بنیاد پر عورت کو نفل روزہ جیسی عبادت کے لئے بھی شوہر کی اجازت کو ضروری قرار دیا، آپ ﷺ کا ارشاد ہے کہ کسی عورت کیلئے اپنے شوہر کی موجودگی میں اس کی اجازت کے بغیر (نفل) روزہ رکھنے کی اجازت نہیں ہے۔

آیت کریمہ الرجال قوامون جس کی تفصیل گذر چکی ہے کہ متعلق تفسیر قرطبی (ج:۵،ص:۱۶۹) میں لکھا ہے: قیام الرجال علی النساء هو ان يقوم بتدبيرها وتأديبها، وامساكها فى بيتها ومنعها من البروز (الخروج) وان عليها اطاعته وقبول امره ما لم تكن معصية .

قیام الرجال علی نساء یہ ہے کہ مرد، خواتین کی نظم ونسق، انتظامی وتأدیبی ذمہ داری نیز اس کو گھر میں روکنے اور ظاہر میں نکلنے سے منع کرنے کی ذمہ داری انجام دے، اور عورت پر مرد کی اطاعت کرنا اور اس کا حکم ماننا جب تک کہ وہ معصیت کا حکم نہ کرے واجب ہے۔

''طاعة الزوج واجبة : قال احمد – فى امرأة لها زوج وام مريض– طاعة زوجها اوجب عليها من امها ، الا ان يأذن لها'' (المغنی لابن قدامة ج:۸/ص:۲۰)

''شوہر کی اطاعت واجب ہے، امام احمدؒ نے اس حدیث کے متعلق فرمایا: جس کا شوہر ہو

اور ایک بیمار ماں ہو، اپنی ماں کے مقابلہ میں اپنے شوہر کی اطاعت کرنا واجب ہے، ہاں اگر شوہر ماں کی خدمت وغیرہ کیلئے اجازت دے۔ درمختار: (ج:۳،ص:۱۴۵) میں ہے: فلا تخرج الا لحق لها او عليها او لزيارة ابويها كل جمعة اوالمحارم كل سنة ولكونها غاسلة او قابلة لا فيما عدا ذلك .

پھر یہ بات کہ جیسا کہ عورت کیلئے شوہر کی اطاعت کے وجوب پر نقلی دلائل ہیں وہی عقلاً یہ بات بھی وجوب طاعت کی دلیل کے طور پر مفہوم ہو رہی ہے کہ شوہر عورت کی کفالت کرتا ہے، نفقہ سکنیٰ کے انتظام اور دیگر آسائشی اور آرائشی سہولیات (جیسا کہ استطاعت ہے تو خادم وغیرہ) فراہم کرنے کا ذمہ دار ہوتا ہے، تو لازما ایسے مرد کی اطاعت عورت پر واجب، لازم اور ضروری ہوگی، اس کا ہر کام اس کی نگرانی اور مشورہ سے ہوگا اور عورت مطلق العنان نہیں ہوگی۔

لہذا اناث جو باپ یا اپنے والی کی کفالت میں ہوتی ہے جو نفقہ، سکنیٰ، لباس وغیرہ کے ساتھ ساتھ اس کی تعلیمی، تربیتی اور پھر اس کے آنے والے شوہر کے حقوق اور دیگر امور خانہ داری کی تعلیم کا ذمہ دار ہوتا ہے، تو ایسے میں بیٹی وغیرہ اناث کیلئے بھی ہر کام میں اپنے باپ یا ولی کی اجازت اور مشورہ لینا ضروری ہوگا، تاکہ باپ یا ولی اسکے لئے کسب معاش کی اس شکل وصورت کو اختیار کرنے میں بھلائی ہے یا نہیں اس کا صحیح فیصلہ کر سکے تاکہ تأدیبی وتربیتی کوئی نقصان نہ ہو۔

خلاصہ یہ کہ اندرون خانہ وبیرون خانہ بیوی کے لئے اپنے شوہر اور بیٹی وغیرہ کیلئے باپ یا ولی کی اجازت لینا ضروری ہوگا۔

فيما دون الثلاث سفر میں خواتین کا محرم کے بغیر نکلنا:-

سفر میں عورت کے جان ومال اور عفت وعزت کی حفاظت کیلئے شریعت کا یہ

تاکیدی حکم ہے جس کو امام بخاریؒ نے اپنی صحیح (ج:۱،ص:۱۴۸) میں نقل فرمایا ہے: وعن ابی هريرةؓ قال؛ قال النبی ﷺ : لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تسافر مسيرة يوم وليلة ليس معها حرمة " حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے: حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ کسی بھی عورت کیلئے جو اللہ پر اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتی ہو یہ حلال نہیں ہے کہ محرم کے بغیر ایک دن ایک رات کی مسافت کا سفر کرے۔

اس حدیث پاک میں خواتین کو ایک بہت ہی اہم حکم دیا گیا ہے کہ ایک دن، ایک رات کی مسافت کا سفر بغیر محرم کے نہ کرے، بعض روایات میں تو مطلق سفر کرنے کی بغیر محرم کے ممانعت وارد ہوئی ہے اور بعض روایات میں ہے کہ تین دن، تین رات کا سفر بغیر محرم نہ کرے، احتیاط کا تقاضہ تو یہی ہے کہ قریب کا سفر ہو یا دور کا، عورت بغیر محرم کے نہ جائے، خصوصًا اس زمانہ میں جو فتنوں کا زمانہ ہے، لیکن دیگر احادیث کے پیش نظر ایسے سفر کیلئے بغیر محرم کے نکلنے کی گنجائش ہے، جو تین دن، تین رات کی مسافت سے کم ہو، مگر بچنا اس سے بھی اولی ہے۔

علامہ شامیؒ کتاب الحج میں البحر الرائق کے حوالے سے نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ جو سفر تین دن، تین رات کی مسافت سے کم ہو کوئی حاجت درپیش ہونے کی صورت میں اس کے لئے بغیر محرم کے چلے جانے کی گنجائش ہے، پھر لکھتے ہیں کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ وہ ایک دن کی مسافت کیلئے بھی بغیر محرم یا شوہر کے سفر میں نکلنے کو مکروہ قرار دیتے تھے، اس کے بعد لکھتے ہیں: وينبغي ان يكون الفتوى عليه لفساد الزمان اور چاہئے کہ فتوی اسی پر دیا جائے۔ یہی مضمون فتاوی ہندیہ (ج:۵، ص:۳۶۶) میں ہے : ولا تسافر المرأة بغير محرم ثلاثة ايام فما فوقها و اختلفت الروايات فيما دون ذلك، قال ابو يوسف رحمه الله تعالى: هو اهون

من ذلك كذا فی المحيط. وقال حماد رحمه الله تعالى: لابأس للمرأة ان تسافر بغير محرم مع الصالحين والصبى والمعتوه ليسا بمحرمين والكبير الذى يعقل محرم كذا فی التتارخانية ، والفتوى على انه يكره فی زماننا هكذا فی السراجية . والله اعلم .

تو احتیاط کا تقاضہ یہی ہے کہ تھوڑے بہت سفر کیلئے بھی عورت بغیر محرم یا شوہر کے نہ جائے ،اس لئے دنیوی سفر ہو یا دینی سفر، جوفرض نہ ہواس کے لئے تین دن تین رات کے سفر سے کم کیلئے بھی عورت کو بغیر محرم کے جانے سے روکنا چاہئے اوراس کی اجازت نہ دی جائے ، اور ہمارا تجربہ ہے کہ ہم کسی سواری پر مثلا ٹرین یا بس وغیرہ میں سفر کرتے ہیں جہاں چند اوٗباشوں کے درمیان کوئی لڑکی ہوتی ہے، جو ان کی مذاق، چھیر چھاڑ کا نشانہ بنے بغیر نہیں رہ سکتی ،وہ بچاری اس قدر مجبور اور بے بس ہوتی ہے کہ یہ جاننے کے باوجود کہ یہ لوگ میرے ساتھ یہ حرکت کس نیت سے کرر ہے ہیں، اس کے پیچھے ان کے کیسے کیسے گھناؤنے مقاصد اورارادے ہوتے ہیں کچھ نہیں کرسکتی ،ایسی واردات اور جرائم ایک نہیں ہزاروں کی تعداد میں آئے دن سننے اور پڑھنے میں آرہے ہیں جہاں تنہا کسی جگہ کا سفر کرنے والی خواتین کی عصمت لوٹی گئی اوراسمیں بسا اوقات جان بھی لے لیتے ہیں،لہذا بددین، بدتمیز، بدمعاش اور اوباشوں کے اس بدترین دور میں فیما دون الثلاث سفر کی بھی بغیر محرم کے عورت کیلئے اجازت نہ ہونی چاہئے۔

اب ہم جائزہ لیتے ہیں کہ آخر عورت کو گھر سے باہر ملازمت یا کسب معاش کیلئے نکلنے سے کیوں منع فرمادیا اور وہ کونسی قباحتیں، برائیاں اور خطرات ہیں، چنانچہ اولاً عورت کے دائرۂ کار میں کسب معاش اوراس کے لئے ملازمت اختیار کرنا ہے ہی نہیں ،جیسا کہ ہم شروع میں اس بات کو تفصیلا بیان کرچکے ہیں،اوراسکے علاوہ دیگر امور بھی ہے جس پر ہم روشنی ڈالتے

ہیں جوکہ عورت کی عصمت وعفت اور معاشرہ کی صلاح و بہبود اور فساد و بدکاری سے معاشرہ کی حفاظت اور اس جیسے کئی امور جیسے ستر وحجاب کے متعلق نصوص قرآنیہ اور فرمودات رسول اللہ ﷺ نیز آئے دن ملازمت اور کسب معاش کیلئے نکلنے والی خواتین کے ساتھ پیش آنے والے ناقابل ذکر واقعات جنسی استحصال وغیرہ ہیں۔

عورت کو خدمت، ملازمت، اور حرفت وصنعت کیلئے بھیجنے کی ممانعت کے بارے میں اوّلاً چند فقہی صریح روایات کا تذکرہ مناسب معلوم ہوتا ہے (۱) قال علماؤنا رحمهم الله: يكره استئجار الحرة اوالامة للخدمة لانه يؤدى الى الخلوة بالاجنبية وانه منهى عنه ؛ وتاويله ماذكر فى النوازل: انها اذا آجرت نفسها من ذى عيال لايكره وانما يكره اذا خلا بها وبه يفتى. ”ہمارے علماءؒ نے فرمایا ہے کہ آزاد عورت اور باندی کو خدمت کی غرض سے اجرت پر لینا مکروہ تحریمی ہے، اس وجہ سے کہ یہ خلوت بالاجنبیہ تک پہونچانے والا امر ہے، اور شریعت نے اس سے منع فرمایا ہے اور نوازل میں اس کی تاویل یہ ذکر کی گئی ہے کہ اگر وہ ذی عیال کی خدمت میں اپنے کو اجرت پر دیتی ہیں تب تو مکروہ نہیں ہے، لیکن اگر اس کے ساتھ خلوت کے مواقع فراہم ہو رہے ہیں تو پھر مکروہ تحریمی ہے اور اس پر فتوی ہے۔

(۲) فتاوى على هامش الهنديه : ج:۱،ص:٤٤٧ پر لکھا ہے : وان كان الولد بنتا لايملك دفعها الى غير المحرم للخدمة لان للخلوة بالاجنبى حرام. اگر بیٹی ہو تو کسی غیر محرم کی خدمت (ملازمت) کیلئے بھیجنے کا باپ مالک نہیں ہے، کیوں کہ اجنبی کے ساتھ خلوت اختیار کرنا حرام ہے، اور ملازمت وغیرہ میں خلوت بالاجنبی ناگزیر، بلکہ اب تو جزو لاینفک کے درجہ میں ہے۔

(۳) الفقه الاسلامى وادلته کے حوالہ سے یہ عبارت گذر چکی ہے: اما

الانثی فلا تؤجر للخدمة لما فیها من مخاطر الخلوة بها وهو لا یجوز شرعا کہ عورت کو خدمت بالا جرت پر نہیں دیا جائے گا اس وجہ سے کہ خلوت بالاجنبی کے کئی خطرات ہیں جو شرعا ناجائز ہے۔

(۴) درالمختار ج:۳،ص:۵۶۹ پر لکھا ہے: (قوله بخلاف الاناث) فلیس له ان یوجرهن فی عمل او خدمة ، تتارخانیة : لان المستاجر یخلو بها ، وذلك سیئ فی الشرع ، ذخیرة. یعنی عورت کو کسی کام یا خدمت کیلئے بطور اجرت نہیں دے سکتا، اس وجہ سے کہ مستاجر اس کے ساتھ خلوت کرے گا اور شریعت میں یہ حرام ہے۔

ایک ضرورت مند بیٹی کو اپنا نفقہ خود کمانے اور خود کفیل بننے کی غرض سے بھی گھر سے باہر نکالنے کی ممانعت فرمادی اور اس کی علت خلوت بالاجنبی اور دیگر درپیش خطرات کو قرار دیا اور واقع میں غیر محارم کے ساتھ خلوت نشینی کی حرمت شریعت اسلامی میں بڑی شدت کے ساتھ وارد ہے۔

(۵) اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ترمذی شریف کتاب الفتن باب ماجاء فی لزوم الجماعة میں موجود ہے: الا لا یخلون رجل بامرأة الا کان ثالثهما الشیطان. خبردار! کوئی مرد کسی عورت کے ساتھ خلوت نشینی کرتا ہے تو ان دونوں کے ساتھ تیسرا شیطان ہوتا ہے جو برائی پر اکساتا ہے۔ ارے شریعت نے تو شوہر کے بھائی (دیور یا چچا کا بیٹا وغیرہ) کو بھی عورت کے ساتھ خلوت نشینی سے منع فرمایا ہے، چنانچہ بخاری شریف کتاب النکاح باب لا یخلون رجل بامرأة الا ذو رحم محرم کے ماتحت آپ ﷺ کا یہ ارشاد نقل فرمایا ہے "الحمو الموت" (عورت کے حق میں دیور موت ہے)۔

غیر محارم سے خلوت نشینی سے حفاظت کی غرض سے اللہ تعالی نے عورتوں کو اپنے گھروں کو لازم پکڑنے کا حکم دیا ہے اور زمانۂ جاہلیت کی طرح بناؤ سنگار کر کے باہر نکلنے سے

منع فرمادیا ہے، چنانچہ سورۃ الاحزاب (آیت نمبر:۳۳) میں ارشادِ ربانی ہے "وقــرن فــی بیـوتـکـن ولا تبـرجن تبرج الجاهلية الاولی" (اور اپنے گھروں میں ٹکی رہو، اور اگلے زمانۂ جاہلیت کی طرح بناؤ سنگار کے ساتھ نہ نکلا کرو)۔

(۶) ترمذی شریف کتـاب الرضاع ، باب ماجاء فی کراهية الدخول علی الـمغيبات کے تحت حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے حوالہ سے آپ ﷺ کا یہ ارشاد نقل فرمایا ہے "المرأة عـورـة فاذا خرجت استشرفها الشيطان" ''عورت سراپا پردہ کی چیز ہے، جب وہ نکلتی ہے تو شیطان اسے تاکتا ہے'' اور اسے حسین وجمیل کر کے دکھاتا ہے۔

(۷) ابوداود شریف کتـاب الادب، بـاب مشـی الـنسـاء مـع الرجال فی الطریق کے ماتحت آپ ﷺ کا یہ ارشاد نقل فرمایا ہے "استأخرن فليس لكن انْ تَحْقُقْنَ الـطـريـق" تم عورتیں پیچھے ہو جاؤ کیوں کہ تمہارے لئے مناسب نہیں کہ درمیان راستہ سے چلو بلکہ راستہ کے کنارے کنارے چلو۔

(۸) ﴿۱﴾ طبرانی:"الـمعجم الكبير" ج:۲۰،ص:۲۱۰ پر آپ ﷺ کا یہ فرمان موجود ہے "لَاَنْ يَضرِبَ احدُكم فی رأسه بمخيط خير له من ان يمس امرأة لا تـحل لـه" ''تم میں سے کوئی اپنے سر میں لوہے کی میخ چبھوئے یہ بہتر ہے اس سے کہ وہ کسی عورت کو چھوئے جو اس کے لئے حلال نہیں''۔ ﴿۲﴾ اس احتیاط کا اندازہ سورۂ احزاب کی اس آیت کریمہ سے بھی لگایا جاسکتا ہے "واذا سألتموهن متاعًا فاسئلوهن من وراء حـجاب" ''اور جب تم ان (امہات المؤمنین) سے کوئی سامان مانگو تو پردے کی اوٹ سے مانگو''۔ ﴿۳﴾ احکام القرآن للجصاص (ص ج:۳،ص:۵۴۶) میں اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد "يـدنيـن عـليهن من جلابيـبـهن" کے ماتحت لکھا ہے: قـال ابوبكر: فی هذه الآية دلالة عـلـی ان الـمـرأـة الشابة مأمورة بستر وجهها ، واظهار الستر والعفاف عند

الخروج لئلا یطمع اهل الریب فیهن : اس آیت کریمہ میں اس بات کی دلالت ہے کہ نوجوان عورت کیلئے حکم ہے کہ وہ اپنے چہرے کا پردہ کرے، اور پردہ کرنا اور پاکدامن رہنا گھر سے نکلتے وقت ہے تاکہ ان میں اہل ریب کوئی طمع نہ کریں۔ ﴿۴﴾ تفسیر ابن کثیر :ج:۳،ص:۶۸۴ پر مرقوم ہے: امر الله النساء اذا خرجن من بیوتهن فی حاجة ان یغطین وجوههن من فوق رؤسهن بالجلابیب ویبدین عینا واحدة. ''حافظ ابن کثیرؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالی نے مؤمنہ عورتوں کو حکم فرمایا کہ جب وہ اپنے گھروں سے کسی ضرورت کی غرض سے نکلے تو وہ اپنے چہروں کو ڈھانپ لے اپنے سروں کے اوپر سے جلباب کے ذریعہ اور ایک ہی آنکھ ظاہر کریں۔

(۹) مشکوۃ شریف ص:۲۷۰، باب النظر الی المخطوبة میں آپ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: لعن الله الناظر والمنظور الیه ''اللہ تعالی کی لعنت ہے نظر ڈالنے والے پر اور اس پر جس پر نظر ڈالی جائے۔

مجالس الابرار ص:۵۶۳ پر مرقوم ہے: فالمرأة کلما کانت مخفیة من الرجال کان دینها اسلم لما روی انه علیه السلام قال لابنته فاطمة رضی الله عنها: ای شیئ خیر للمرأة ؟ قالت رضی الله عنها ان لا ترٰی رجلا ولا یرها رجل. عورت جب تک مردوں سے چھپی رہے، اس کا دن محفوظ رہے گا، جبکہ سرور کائنات ﷺ نے اپنی لخت جگر پیاری بیٹی حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا سے پوچھا کہ عورت کیلئے خوبی کی کیا بات ہے؟ لاڈلی بیٹی نے جواب دیا کہ نہ وہ کسی مرد کو دیکھے اور نہ کوئی مرد اسے دیکھے۔

یہ بات بھی خواتین کی ذمہ داریوں سے متعلق غور طلب ہے کہ جہاں مرد امر بالمعروف ونهی عن المنکر کے فریضہ کے ذمہ دار ہے وہیں قرآن وحدیث کی نصوص سے یہ بات بھی ثابت ہے کہ مسلمان خواتین امر بالمعروف ونهی عن المنکر کے فریضے

کوشرائط وحدود کی رعایت کرتے ہوئے ادا کرنے کی پابند ہیں، بلکہ بعض لحاظ سے اس فریضہ کی ادائیگی کی اہمیت بہت زیادہ ہے، لیکن اسکے باوجود بازاراورعام مقامات میں بحیثیت محتسبہ عورت کی تقرری کی ممانعت ثابت ہوتی ہے۔

چنانچہ ماسبق میں گذر چکا ہے کہ مرد عورت پر حاکم ہے، مردوں کی عورتوں پر سرپرستی ہے، اورمردوں کووہ تمام معاملات انجام دینے کا ذمہ دار بنایا ہے جومردوں کے دائرۂ کار میں آرہے ہیں، لہذا عورت کو بازار میں منصب احتساب پر فائز کرنے میں جہاں بے پردگی اوراختلاط بالرجال اوردیگر خطرات درپیش ہیں، وہیں مردوں، عورتوں اورتمام کائنات کے خالق و مالک کی تقسیم کویکسر الٹ دینا لازم آتا ہے، اور بہترین تقسیم کارتو اللہ کی ذات ہے جیسا کہ سورۂ نمل (آیت نمبر:۸۸) میں ہے:صنع الله الذی اتقن کل شيئ انه خبير بما تفعلون. ''اللہ تعالی کی کاری گری جس نے ہر چیز کومضبوط ومستحکم بنایا ہے، بلاشبہ وہ تمہارے کاموں کی پوری طرح خبر رکھتا ہے''۔ خلاصہ یہ ہے کہ تبلیغی کام کی وجہ سے بھی عورتوں کو بے پردہ ہونے کی اورغیرمحرم سے باتیں کرنے کی اسلامی شریعت اجازت نہیں دیتی۔

ماسبق میں وقرن فی بیوتکن آیت کریمہ کامفہوم گذر چکا ہے تو پھر عورت کوکیسے بحیثیت محتسبہ یادیگر کسی غرض سے بازاریا کارخانوں اورہوٹلوں میں گھنٹوں روکا جائے۔

اختلاط مردوزن سے بچنے کیلئے بعض اسلامی احکام تک کی تبدیلی:-

شریعت اسلامی نے اختلاط مردوزن سے بچنے کیلئے بعض احکام تک بدل ڈالے ہیں، اسے ان تمام فرائض وواجبات سے سبکدوش کیا گیا ہے، جو بیرون خانہ کے امور سے تعلق رکھنے والے ہیں، مثلاً جماعت کے ساتھ نماز واجب ہے، لیکن یہ وجوب عورتوں سے ساقط کردیا گیا ہے، مردوں کیلئے مسجد میں نماز ادا کرنا افضل ہے جبکہ عورتوں کو یہ فضیلت گھر میں نماز ادا کرنے سے ملتی ہے۔

چنانچہ مشکوۃ المصابیح کتاب الصلوۃ باب الجماعة وفضلها، فصل ثانی میں یہ روایت موجود ہے: عن ابن مسعود رضی الله عنه قال :قال رسول اللهﷺ :صلوة المرأة فی بیتها افضل من صلوتها فی حجرتها، وصلوتها فی مخدعها افضل من صلوتها فی بیتها. (رواه ابوداود) عبداللہ ابن مسعودؓ آپ ﷺ کا یہ ارشاد نقل فرماتے ہیں کہ عورت کا اپنے گھر میں نماز پڑھنا افضل ہے کمرہ میں نماز پڑھنے سے، اوراپنی کوٹھری میں نماز پڑھنا افضل ہے اپنے گھر میں پڑھنے سے۔

رد المحتار: کتاب الصلوة، باب الجماعة، مطلب اذا صلى الشافعی کے ماتحت لکھا ہے :(ویکره حضور هن الجماعة) ولو لجمعة وعيد ووعظ (مطلقًا)ولوعجوزًا ليلا على المذهب المفتى به لفساد الزمان . عورت کو جماعت میں حاضر ہونا مکروہ ہے اگر چہ جمعہ ہو، عید ہواور وعظ وارشاد کی مجلس ہو، مطلقا اوراگر چہ بوڑھی ہورات کے وقت، مفتی بہ مذہب کے مطابق فسادِ زمان کی وجہ سے۔

مبسوط سرخسی :کتاب الصلوة ، باب الجمعة میں مرقوم ہے: المرأة كذلك مشغولة بخدمة الزوج منهية عن الخروج شرعًا، لما فى خروجها الى مجمع الرجال من الفتنة . اورعورت اسی طرح شوہر کی خدمت میں مشغول ہونے کی وجہ سے نکلنے سے شرعًا روک دی گئی، اس وجہ سے کہ یہاں بھی اختلاط مردوزن کا خطرہ ہے جو کہ فتنہ وفساد کا سبب ہے۔

اسی طرح عیدین میں شرکت سے بھی روک دی گئیں جیسا کہ مبسوط سرخسی کتاب الصلوۃ باب العیدین میں ہے "وليس على النساء خروج فى العيدين وقد كان يرخص لهن فى ذلك ، فاما اليوم فانى اكره ذلك يعنى للشوابّ منهن ، فقد امرن بالقرار فى البيوت ونهين عن الخروج لما فيه من الفتنة ."

خواتین پر جہاد بھی فرض نہیں۔صحیح بخاری: کتاب الحج ،باب فضل الحج المبرور میں ہے"عن عائشة ام المؤمنین انها قالت: یارسول اللهﷺ !نریٰ الجهاد افضل العمل ، افلا نجاهد؟ قال : لا لکُنَّ افضل الجهاد حج مبرور" ماں عائشہؓ سے روایت ہے؛انہوں نے عرض کیا: یارسول اللہ ﷺ ! ہم دیکھتے ہیں کہ جہاد افضل العمل ہے تو کیا ہم جہاد نہ کریں؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: نہیں،تمہارے لئے افضل الجہاد حج مبرور ہے۔

اسی طرح بخاری شریف باب اتباع النساء الجنائز میں ہے کہ عورتوں کیلئے جنازوں کی شرکت بھی ضروری نہیں ، بلکہ اس سے منع فرمایا گیا ہے،اب یہ اختلاط ایک مرد سے ہو یا چند مردوں کے ساتھ ہو بہرحال حرام ہے ، کسی جگہ مرد کارکنان زیادہ ہو،کم ہو، عورتوں کا سامنا بعض اوقات مردوں سے کم ہو،زیادہ ہو،کسی صورت میں اختلاط جائز نہیں۔

ملازمت کرنے والی خواتین تعلیمی ادارے مثلا مدرسۃ البنات ،لڑکیوں کا اسکول یا دوسرے ادارے جیسے زچہ خانہ وغیرہ جہاں تمام خواتین ہی کام کرتی ہیں البتہ ادارے کے ذمہ دار مرد ہیں تو وہاں پر بھی ادارہ کے مرد ذمہ داروں سے شرعی پردہ کرنا ہوگا،خلوت وہاں پر بھی حرام ہے،ایسے واقعات بھی سامنے آئے ہیں کہ کمپنی یا ادارہ کے باس یعنی ذمہ دار بھی اپنے یہاں کام کرنے والی خواتین کا جنسی استحصال کرتے ہیں ، لہذا احتیاط ضروری اور واجب ہوگا، نیز پردہ کے باب میں سن رسیدہ خواتین اور جوان خواتین کے باب میں کوئی خاص فرق نہیں کیا گیا،البتہ بعض ضرورتی مواقع میں سن رسیدہ عورتوں کیلئے مردوں کی صفوف اور مجمع میں آنے کی گنجائش دی گئی ہے،چنانچہ فتاویٰ عالمگیری: کتاب السیر، الباب الاول میں ہے: اما العجائز اللاتی دخلن فی السن فلا بأس بان یخرجن فی الصوائف ونحوها من الجنود العظام ، ویداوین المرضیٰ والجرحی ویسقین الماء ویخبزن

ولكن لا يقاتلن .

عورت گھر سے باہر نکلے تو اس کے لئے پردہ کا اہتمام بھی نہایت ہی ضروری ہے چنانچہ ارشاد ربانی ہے: يدنين عليهن من جلابيبهن آیت کریمہ کی تفسیر، تفسیر ابن کثیر (ج:۳،ص:۶۸۴) میں اس طرح سے بیان فرمائی ہے: قال علی بن ابی طلحة عن ابن عباس رضی الله عنهما: امر الله نساء المؤمنين اذا خرجن من بيوتهن فی حاجة ان يغطين وجوههن من فوق رؤوسهن بالجلابيب ويبدين عينا واحدة .
علی بن ابوطلحہ نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت بیان فرمائی کہ اللہ تعالی نے مؤمنین کی عورتوں کو حکم دیا کہ جب اپنے گھروں سے کسی ضرورت کی غرض سے نکلو تو اپنے چہروں کو سروں کے اوپر سے جلباب سے ڈھانپ لو اور صرف ایک آنکھ کو ظاہر کرو (جس سے راستہ نظر آجائے)۔ اور عبیدہ سلمانی نے تو اس آیت کی تفسیر بتلاتے ہوئے اپنا چہرہ اور سر چھپا کر دکھلایا اور صرف بائیں آنکھ کو کھولے رکھا۔

واقعہ یہ ہے کہ پردہ کے متعلق شریعت محمدی میں بڑی تاکید فرمائی گئی ہے، خصوصًا آج کے اس عریانیت، فحاشیت، جنسی استحصالیت کے بدترین دور میں تو پردہ اور قرار فی البیت خواتین کیلئے قلعۂ حفاظت اور نہایت ہی ناگزیر ہے۔

شریعت اسلامیہ پردہ کے بارے میں اتنی حساس ہے کہ مصیبت کے وقت بھی اس کا ترک روا رکھنے کے حق میں نہیں ہے، چنانچہ ابوداود کتاب الجہاد میں حضرت قیس بن شماسؓ سے روایت ہے: قال: جائت امرأة الى النبیﷺ يقال لها ام خلاد وهی متنقبة تسأل عن ابنها وهو مقتول ؛ فقال لها بعض اصحاب النبیﷺ : جئتِ تسألين عن ابنك وانت منقبة، فقالت: ان ارزأ ابنی فلن ارزأ حيائی، فقال رسول اللهﷺ: ابنك له اجرشهيدين قالت :ولم ذلك يا رسول اللهﷺ ؟ لانه قتله اهل

الکتاب. فرمایا کہ ایک صحابی عورت جن کو ام خلاد کہا جاتا تھا رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں اپنے بیٹے کے متعلق معلومات حاصل کرنے کی غرض سے حاضر ہوئیں، ان کا بیٹا شہید ہو گیا تھا، جب وہ آئیں تو اپنے چہرے پر نقاب ڈالے ہوئے تھیں، ان کا یہ حال دیکھ کر کسی صحابیؓ نے کہا کہ تم اپنے بیٹے کا حال معلوم کرنے آئی ہو اور نقاب ڈالے ہوئی ہو؟ حضرت ام خلادؓ نے جواب دیا کہ اگر بیٹے کے بارے میں مصیبت زدہ ہوگئی ہوں تو اپنی شرم وحیا کھو کر مصیبت زدہ نہ بنوں گی۔ (یعنی حیا کا چلا جانا ایسی مصیبت زدہ کرنے والی چیز ہے جیسے بیٹے کا ختم ہو جانا) ام خلادؓ کے پوچھنے پر حضورؐ نے جواب دیا کہ تمہارے بیٹے کیلئے دوشہیدوں کا اجر ہے، انہوں نے عرض کیا: کیوں؟ یارسول اللہ ﷺ! ارشاد فرمایا کہ اسے اہل کتاب نے قتل کیا ہے۔

اس واقعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ پردہ ہر حال میں لازم ہے، رنج ہو یا خوشی، غصہ ہو یا رضامندی، مصیبت ہو یا راحت، نامحرم کے سامنے، ہر حال میں پردہ ضروری ہے، حتی کہ مرض وغیرہ کا علاج کرانے میں بھی پردہ ضروری ہے، چنانچہ (مشکوۃ: ص:۲۶۸) بحوالۂ مسلم شریف روایت ہے: عن جابر رضی الله عنه ان ام سلمة رضی الله عنها استأذنت رسول الله ﷺ فی الحجامة فامر ابا طیبة ان یحجمها، قال: حسبت انه کان اخاها من الرضاعة اوغلاماً لم یحتلم. " حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ ام المؤمنین حضرت ام سلمہؓ نے حضورؐ سے سینگی لگوانے کی اجازت طلب کی، لہذا آنحضرت ﷺ نے ابوطیبہ کو حکم دیا کہ ام سلمہ کو سینگی لگادیں، یہ واقعہ بیان کرنے کے بعد حضرت جابرؓ نے فرمایا کہ ابوطیبہ سے جو سینگی لگوائی تو میرے خیال میں اسکی وجہ یہ تھی کہ وہ حضرت ام سلمہؓ کے دودھ شریک بھائی تھے یا نابالغ لڑکے تھے۔

اس حدیث پاک سے معلوم ہوا کہ عورت کے علاج کے سلسلہ میں بھی پردہ کا خیال رکھنا ضروری ہے۔

شریعت اسلامیہ تو پردہ کے باب میں اس سے بھی کہیں زیادہ حساس ہے کہ غیر مسلم دائی یا نرس کو زچہ کے وقت بلایا جائے تو اس کے سامنے ستر کھولنا حرام ہے؛ کیوں کہ کافرہ عورت کے سامنے مسلمان عورت صرف منہ اور پہنچوں تک دونوں ہاتھ اور ٹخنوں سے نیچے دونوں پیر کھول سکتی ہے، ان کے علاوہ ایک بال کھولنا بھی درست نہیں ہے، جیسا کہ روایات فقہیہ میں اس کی صراحت ہے۔

حدیث پاک میں تو اندھے سے بھی پردہ کا حکم ہے جیسا کہ ترمذی شریف وغیرہ میں عبداللہ ابن ام مکتومؓ کا واقعہ حضرت ام سلمہ اور میمونہؓ کے ساتھ آپ ﷺ کی خدمت میں پیش آیا تھا۔

بہرحال اس دور فتنہ وفساد میں مامون رہنے کی کون گارنٹی دے سکتا ہے اور خوفِ فتنہ وفساد کی وجہ سے چہرہ کے پردہ پر تمام علمائے کرام متحد ومتفق ہیں، بالفرض اگر چہرہ کا پردہ نہ ہو تب بھی اس دور فساد میں فتنہ کی وجہ سے واجب ہے، ایک فقہی قاعدہ ہے: **لان درء المفسدة مقدمة على جلب المنفعة .**

غرض ہر طریقے سے عورت کے گھر سے نکلنے کو اور بے پردہ ہونے کو ناپسند کیا گیا ہے، اور اس کے لئے قانون اسلامی میں پسندیدہ صورت یہی ہے کہ وہ گھر میں رہے، امور خانہ داری کی طرف توجہ دیں اور اپنی عصمت وعفت کی حفاظت وصیانت کیلئے اسلام نے جو گھر کی کوٹھڑی اور پردہ کی شکل میں قلعۂ متین دیا ہے اسے مضبوطی سے تھامے رکھے۔

الغرض عورت مردوں کی طرح گھر سے باہر کام نہیں کرسکتی؛ کیوں کہ اس کا جسم کمزور ہے، اور وہ مردوں کی طرح بدنی طاقت وقوت نہیں رکھتی اور اس کے کئی اسباب ہیں:

(۱) حیض: ایک متعینہ مدت تک عورت کے ساتھ رہتا ہے، جس کی وجہ سے آرام وراحت کیلئے عورت مجبور ہو جاتی ہے، اور وہ خون نکلنے کی وجہ سے ایک دائمی اور مسلسل کمزوری

میں مبتلا رہتی ہے،جس کی وجہ سے عورت میں بیرون خانہ کام اورمحنت کرنے کی صلاحیت ختم ہوجاتی ہے۔

(۲)حمل: پیٹ میں حمل کی وجہ سے جس شدت وسختی کا سامنا کرنا پڑتا ہے، یہ عورت کوہی معلوم ہےاور جیسے جیسے ایام بڑھتے جاتے ہیں عمل کی طاقت ختم ہوتی جاتی ہےاور اس کوحمل کی حفاظت کی غرض سے آرام کی بھی ضرورت پڑتی ہے۔

(۳)ولادت اورنفاس: ان حالات میں بھی عورت کے جسم سے کافی خون بہہ جاتا ہےاوراس کی وجہ سے بھی عورت میں کافی کمزوری اورضعف آجاتا ہے۔

(۴) تربیت اوررضاعت: اس کام میں وہ دوسال کا عرصہ صرف کرتی ہے،اس کی غذامیں بچہ بھی شریک ہوتا ہے،اس پوری مدت میں بچے کو ہرقسم کی سہولیات پہنچانے کا کام عورت کوہی کرنا پڑتا ہے،اس کے ساتھ ساتھ گھر کے کام کاج کی ذمہ داری بھی عورت پر ہوتی ہے،تو ایسے حالات میں ناممکن ہے کہ وہ دیگر امور ملازمت وخدمت وغیرہ کوگھر سے باہررہ کرادا کرسکے۔

گھر سے باہر کام نہ کرنے کے شرعی دلائل کا خلاصہ:-

(۱)عورت کیلئے شرعی پردے کی پابندی واضح دلیل ہے۔

(۲)چہرہ کوکھلا رکھنا حرام ہے،جوفتنہ کا باعث ہے،اورگھر سے باہر کام کرنے کیلئے اکثر منہ کھلا رکھنا پڑتا ہے۔

(۳)ملازمت یادکان وغیرہ پرکام کرنے،اسی طرح ہوٹلوں،آفسوں کے استقبالیہ پر بیٹھتے ہوئے ہرخریداریاملاقاتی سے لچکدار،نرم نرم اور پرکشش لہجے میں بات کرنی پڑتی ہے، اورشریعت نے ایسی گفتگو سے منع فرمایا ہے،کیوں کہ عورتوں کی نرم کلامی، لچکدار گفتگوفتنہ انگیز ہوتی ہے،جواچھے لوگوں پربھی اپنااثر ڈالے بغیرنہیں رہتی،جبکہ اسلام نے عورت کوعام مواقع

میں گفتگو میں قصداً انرمی ولطافت کی جگہ قدرے سختی اور روکھا پن اختیار کرنے پر ابھارا ہے، چنانچہ سورۂ احزاب (آیت نمبر:۳۲) میں فرمایا گیا: "فلا تخضعن بالقول فیطمع الذی فی قلبہ مرض " (اگر تم اللہ سے ڈرنے والی ہو) تو نرم گفتگو نہ کرو کہ جس کے دل میں (گناہ کی) بیماری ہو وہ لالچ کرنے لگے۔

اگر کسی نامحرم سے گفتگو کی ضرورت پیش آجائے تو بہت مختصر گفتگو کرے، ہاں ، نہیں میں گفتگو ختم کردیں، آواز پست رکھیں، لہجہ میں کشش پیدا نہ ہونے دیں۔ درمختار میں ہے: فإنا نجیز الکلام مع النساء للاجانب ومحاورتهن عند الحاجة الی ذلك ولا نجیز لهن رفع اصواتهن ولاتمطیطها ولا تلیینها وتقطیعها لما فی ذالك من استمالة الرجال الیهن وتحریك الشهوات منهن . "یعنی ضرورت کیلئے ہم اس بات کو جائز سمجھتے ہیں کہ عورت نامحرم سے گفتگو کرے لیکن اس بات کی اجازت نہیں ہے کہ نامحرم سے بات کرتے ہوئے گفتگو کو لمبی کرتی چلی جائیں، یا نرم لہجہ میں بات کریں، یا بات میں لچک پیدا کریں، کیونکہ ایسا کرنے سے مردوں کے دل مائل ہوں گے اوران کی طبیعتوں میں ہیجان ہوگا"۔

(۴) بسا اوقات دوران ملازمت عورت خوشبو استعمال کرنے پر مجبور ہوتی ہے ،اور چونکہ خوشبو بھی جنسی جذبات برانگیختہ کرنے کے مؤثر اسباب میں سے ہے،تو عورتوں کو خوشبو استعمال کرنے سے روکا گیا، چنانچہ سنن نسائی (کتاب الزینة، باب مایکره للنساء من الطیب) میں آپ ﷺ کا ارشاد ہے:"ایما امرأة استعطرت فمرت علی قوم لیجدوا من ریحها فهی کذا و کذا یعنی زانیة. " جو بھی عورت خوشبو لگا کر مردوں کے پاس سے گذرے تاکہ لوگ اس کی خوشبو سونگھے تو وہ ایسی ویسی یعنی زانیہ ہے"۔

(۵) اجنبی مردوں کے ساتھ اختلاط جو حرام ہے اور باہر یعنی دفاتر ، فیکٹریاں

،کارخانوں میں کام کرنے میں اکثر اس کی نوبت آتی ہے۔

(۶)اظہار زینت اور اعضائے جسمانی کی نمائش حرام ہے"ولا یبدین زینتھن" جس میں اکثر خواتین ملوث ہیں اور باہر کام کاج کرنے میں ایسا ہو کر رہتا ہے۔

(۷)عورت ایک پردہ کی چیز ہے جس کی حفاظت لازمی ہے،عورت ہمیشہ اولاد ،گھر اور شوہر کے کاموں میں مصروف رہتی ہے اور یہی کام اس کی فطرت کے لائق ہیں، دیگر ملازمت اور بیرون خانہ رہتے ہوئے کام کرنا اس کی فطری ساخت کے خلاف ہے،عورت ایک فتنہ ہے، دیگر کام کرنے والے مردوں کیلئے بھی باعث فتنہ ہے۔

(۸) عورت کا ملازمت اختیار کرنا اور گھر سے باہر رہ کر کسب معاش کی فکر کرنا وظیفۂ کار کی تقسیم کے فطری اور خدائی قانون کے بھی خلاف ہے، اسلئے کہ خاوند یا سرپرست کفیل ہے اور نفقہ وغیرہ امور کو انجام دے رہا ہے، محسن انسانیت اور مدبر بے مثال نبی رحمت ﷺ نے اپنے دور میں اپنی لخت جگر سیدہ فاطمہؓ اور حضرت علیؓ کے درمیان اپنے اپنے وظیفہ کی اس طرح تقسیم فرمادی کہ علیؓ گھر کے باہر کے کام سنبھالیں گے اور فاطمہؓ اندرون خانہ کی ذمہ داری سنبھالے گی۔

(۹) تنہا سفر کرنا جو عورت کیلئے ناجائز ہے، چاہے مسافت سفر ہو یا اس سے کم ہو۔

(۱۰) اپنے گھر سے دور اجنبی جگہوں میں مہینوں مہینوں مردوں کے ساتھ رہنا یا مردوں سے متصل کمروں میں رہنا جو آج کے بدترین اور یقینی نہیں تو متوقع خطرات سے بھرپور دور میں کسی صورت میں جائز نہیں ہے، آئے دن ایسی عورتوں کی عزت لوٹنا یا اسے بہلا پھسلا کر اس امر خبیث کیلئے آمادہ کرنا اور پھر جنسی استحصال کے واقعات اور پھر اس کے نتیجہ میں ناجائز اولاد کی پیدائش ایک نہیں ایسی ہزاروں مثالیں ہیں، جس سے اب وہ ممالک بھی پریشان ہیں جو عورتوں کی ملازمت کے حق میں ہیں۔

جوعورت دورحاضر میں کام کاج کیلئے گھر سے دور رہتی ہے یا باہر نکلتی ہے؛ عام طور پر مردوں کے ساتھ اس کا اختلاط ہوتا ہے اور کئی ایک کے ساتھ تنہائی کی نوبت بھی آجاتی ہے جو کہ حرام ہے، اورعورت کے اخلاق، دین اورعزت ووقار کے منافی ہے۔

عورت فطری طور پر بناؤ سنگار کرنا، سونے چاندی سے آراستہ ہونا اور خوبصورت کپڑے پہننا پسند کرتی ہے، گھر سے باہر جب وہ کام کاج کرنے کے لئے نکلے گی تو اپنے کمائے ہوئے مال کا کافی حصہ اپنی زیب وزیبائش اورلباس وزیور پر صرف کرے گی ،اورفضول خرچی جیسے حرام کام کا ارتکاب کرے گی، نیز خود کفیل ہوگی تو سرپرست اورشوہر کی گرفت سے باہر نیز اس کی بالا دستی اورقوامیت کوتسلیم کرنے سے بھی گریز کرے گی۔

بوقت ضرورت گھر سے باہر کام کرنے کی شرائط اور خلاصۂ کلام:-

بعض حالات میں خواتین کیلئے گھر سے باہر نکلنا ضروری ہوجاتا ہے، کیوں کہ ممکن ہے کہ کسی عورت کا کوئی سردھرانہ ہو، والی یا محافظ خاندان کا افلاس، قلت معاش کے مسائل، بیماری، معذوری اورعورت کیلئے نان نفقہ کی کوئی سبیل نہ ہو ایسے ناگفتہ بہ اورناگزیر حالات میں گھر سے باہر کام کرنے پر مجبور ہوجائے، شریعت کے قانون میں اس کی گنجائش ہے، چنانچہ بخاری شریف باب خروج النساء لحوائجهن میں آپ ﷺ کا یہ ارشاد ہے "قد اذن الله لكن ان تخرجن لحوائجكن" اللہ تعالی نے تم کو اپنی ضروریات کیلئے گھر سے نکلنے کی اجازت دی ہے، اور یہ اجازت جو محض حالات اورضروریات کی بنیاد پر دی گئی ہے، اسلامی نظام معاشرت کے اس قاعدہ میں کوئی ترمیم اور تنسیخ نہیں کرتی کہ عورت کا دائرۂ عمل اس کا گھر ہے، یہ تومحض وسعت ورخصت ہے، جیسا کہ فقہی قاعدہ ہے "اذا زال المانع عاد الممنوع". (شرح القواعد الفقهية :ص:١٣٥) اسی طرح دوسرا قاعدہ ہے "من اضطر الى مخالفة اصل او قاعدة فعليه تقليل المخالفة" وغیرہ۔

(۱) کسب معاش عام حالات میں خواتین کے دائرۂ کار سے خارج اور فطری وخدائی قانون اور عورت کی صلاحیت نیز اس کی ساخت کے مخالف ہے۔

(۲) نفقہ کی ذمہ داریاں؛ خواتین کو اس سے بے فکر رکھا گیا ہے۔

(۳) محض معیار زندگی کو بلند کرنے کی غرض سے کسب معاش کیلئے میدان میں آنا خود خواتین کے وظیفہ میں مخل ہے، اور اس کے نتیجہ میں کئی مخاطر، محرمات اور منہیات شرعیہ کی شکار ہوئی ہے، لہذا اس سے احتیاط ضروری ہوگا۔

(۴) اگر خاندان میں مرد کماتے ہیں پھر بھی ناکافی رہتا ہے اور عورت کیلئے معاش کا حصول ناگزیر ہو جائے تو اسے کوئی مناسب اور اس کی ساخت کے لائق شریف پیشہ اور ہنر کی ترغیب دی جائے، مثلاً کپڑے سینا، ڈیزائین بنانا، بیل بوٹے لگانا، چھوٹے بچوں یا خواتین کو اپنے گھر بلا کران کو تعلیم، ٹیوشن دینا، یا یہ نہیں ہوسکتا تو کسی ایسے ادارے میں کام کرنا جو خواتین سے متعلق ہو، مثلاً کوئی مدرسۃ البنات ہو جہاں بحیثیت معلّمہ یا خادمہ یا زچہ خانہ یا خواتین سے متعلق امراض کا شفاخانہ ہو، وہاں بحیثیت ڈاکٹر یا نرس یا خادمہ کام کرنا وغیرہ۔

(۵) خواتین کیلئے بیرون خانہ یا اندرون خانہ کسی بھی طرح کی سرگرمی میں حصہ لینے سے قبل اپنے سرپرست یا شوہر سے اجازت لینا ضروری ہوگا، اور جو کام بھی کرنا ہو وہ مباح اور جائز ہو جیسے مدرسۃ البنات، لڑکیوں کا اسکول یا صرف عورتوں والا اسپتال اور دیگر گھریلوں پیشے۔

(٦) خواتین کیلئے ملازمت کے سلسلے میں شرعی حدود یہ ہے کہ وہ اجنبی عورتوں کے ساتھ اختلاط سے بچے، کسی ایک کے ساتھ خلوت اختیار کرنے سے بھی بچے، بغیر محرم کے سفر نہ کرے، چاہے مسافت سفر تین دن تین رات سے کم ہو، عورت چاہے جوان ہو یا سن رسیدہ، پردہ کا پورا خیال رکھے، اپنے باس سے ہو یا دوکان میں موجود دیگر سیلز مین ہو، کوئی بھی

غیرمحرم سے پردہ ضروری ہوگا، جوکہ پورے بدن اور چہرہ وغیرہ کو چھپانے والا ہو، البتہ کام کی جگہ میں جہاں صرف خواتین ہی خواتین ہو اور مرد بالکل نہ آتے ہو، حتیٰ کہ ذمہ دار بھی تو وہاں **الا ما ظهر منها** کے ماتحت چہرہ اور ہتھیلیوں کو کھلا رکھنے کی اجازت ہوگی۔

(۷) عورت اپنے گھر سے دور تنہا بغیر محرم مستقل قیام نہیں کرسکتی مگر ایسے ادارے جو صرف خواتین کے ہیں، نیز جہاں ملازمت کے ساتھ خدمت دین اور خدمت خلق کی حیثیت بھی ہوتی ہے، مثلاً مدرسۃ البنات، لڑکیوں کے اسکول، خواتین والے اسپتال اور زچہ خانہ وغیرہ۔

(۸) اظہار زیب وزینت اور نمائش اعضاء سے بچے جوکہ باعث فتنہ ہے اور حرام بھی۔

(۹) لچکدار گفتگو سے بچے جس کی ممانعت وارد ہوئی ہے، لہذا آفس، ادارے وغیرہ کے استقبالیہ پر عورت کے لئے بیٹھنا جائز نہیں، جہاں لچکدار گفتگو کے بغیر چل ہی نہیں سکتا۔ اسی طرح ہوائی جہاز میں بحیثیت خادمہ وغیرہ کی بھی اجازت نہیں ہوگی۔

(۱۰) خوشبوؤں کا استعمال کرنے سے گریز کرے اس لئے کہ خواتین کیلئے ممانعت ہے۔

هذا ما عندی والله اعلم بالصواب .

❖❖❖

سوال نامہ:

صکوک

تمہید:۔

معیشت وتجارت کو اسلامی اصول پر استوار کرنے اور اسلام کے معاشی اصول واحکام کو نافذ وجاری کرنے نیز ربوی وغرر سے پاک اقتصادی نظام کو فروغ دینے کی مخلصانہ اور مومنانہ کوششیں ایک مدت سے نظریاتی اور عملی سطح پر جاری ہیں اور الحمدللہ ان میں خاصی کامیابی حاصل ہورہی ہے، دنیا کے مختلف ملکوں میں غیر سودی بینک کاری اور اسلامی مالیاتی اداروں کے کامیاب تجربات ہورہے ہیں اور پوری دنیا میں مغرب کے معاشی نظام (جو ربوی، قمار، غرروغیرہ پر مبنی ہے) کی کھلی ہوئی ناکامی دیکھنے کے بعد ماہرین معاشیات اسلام کے معاشی نظام کو واحد بہتر متبادل کے طور پر دیکھ رہے ہیں، ان حالات میں علماء کرام اور ماہرین اسلامی معاشیات کی ذمہ داری ہے کہ معیشت وتجارت کو اسلامی خطوط پر استوار کرنے اور سماج کی اقتصادی ضرورتوں کو پورا کرنے کیلئے شرعی متبادل پیش کریں اور مغربی معاشی نظام کی برائیوں اور خرابیوں سے بچتے ہوئے اسلام کے معاشی اصولوں پر مبنی مالیاتی اداروں کی خاکہ سازی کریں، غیر سودی بینکاری نیز اسلامی مالیاتی اداروں کے کاموں میں جو عملی دشواریاں پیدا ہوں ان کو کتاب وسنت اور فقہ اسلامی کی روشنی میں حل کریں، اسلامی مالیاتی اداروں کے اہم مسائل اور وسائل میں سے صکوک کا مسئلہ بھی ہے جو عملی طور پر اسلامی مالیاتی اداروں میں بڑے پیمانے پر مروج ہے اور اس کے تعلق سے بہت سے سوالات اور شبہات کھڑے ہوتے ہیں، اس پس منظر میں اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا نے ''صکوک'' کو بھی

اگلے سیمنار کا موضوع بنانے کا فیصلہ کیا ہے۔

صکوک کا پس منظر:۔

حکومتیں ،حکومت کے مختلف شعبے، بڑی کمپنیاں ،غیر اسلامی مالیاتی ادارے اپنی غیر معمولی ضرورتوں کو پورا کرنے، بڑے کاروبار یا ترقیاتی منصوبوں کو روبہ عمل لانے کے لئے بونڈس جاری کرتے رہے ہیں، یہ سود بردار قرضے ہوتے ہیں جو قانون کی نگاہ میں قابل فروخت ہوتے ہیں،مثلا کسی بڑی کمپنی کو ہائی وے یا ڈیم کی تعمیر کے لئے (جس کا اس نے ٹھیکہ لے رکھا ہے) دس کروڑ روپیوں کی ضرورت ہے، یہ رقم سودی قرض پر حاصل کرنے کے لئے کمپنی ایک لاکھ بونڈس جاری کرتی ہے، ہر بونڈ ایک ہزار کا ہوتا ہے، بونڈ پر سالانہ شرح دوسو طے ہوتا ہے(مثلا دس فیصد یا آٹھ فیصد) جو حاملین بونڈس کو ملتا ہے،خواہ بونڈس جاری کرنے والی کمپنی کواس پروجیکٹ میں نفع ہو یا نقصان،خواہ نفع کی شرح کتنی ہی زیادہ ہو حامل بونڈ کو وہی متعینہ سود ملتا ہے، یہ بانڈس قابل فروخت ہوتے ہیں،انہیں آسانی سے فروخت کیا جاسکتا ہے۔

ظاہر ہے کہ بانڈس کی مذکورہ بالاشکل اسلام کی نظر میں جائز نہیں ہے، بانڈس سود بردار قرضے ہیں جن کی اسلام میں کوئی گنجائش نہیں ہے، ان کی خرید وفروخت بھی جائز نہیں ہے، لیکن اس طریقہ پر حکومتوں اور کمپنیوں کو بڑی بڑی رقمیں حاصل ہوجاتی ہیں، جن کے ذریعہ وہ بڑے بڑے ترقیاتی کام انجام دیتی ہیں۔

دور حاضر کے اسلامی اقتصادیات کے ماہرین نے بانڈس کے جائز متبادل کے طور پر جو شکلیں تجویز کی ہیں ان میں صکوک اسلامیہ (اسلامی بانڈس) بھی ہیں جنہیں اسلامی عقود اجارہ،شرکت وغیرہ کی اساس پر ترتیب دیا گیا ہے۔

بحرین میں قائم عالمی ادارہ ”ھیئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية

الاسلامی" (AAOIFI) نے بڑے غور وخوض کے بعد اسلامی عقود پر مبنی گیارہ صکوک استثمار طے کیے ہیں اوران کی شرائط وتفصیلات درج کی ہیں، یہ صکوک "المعاییر الشرعیة" کے سترہویں معیار میں درج ہیں،اس کا پورا متن آپ کی خدمت میں بھیجا جارہا ہے تاکہ بہ نظر غائر ان کا مطالعہ کرکے ان کے بارے میں اپنی مفصل رائے تحریر کریں، اگر صکوک کی کسی قسم کے بارے میں آپ کی رائے مختلف ہوتو اسے پوری تفصیل کے ساتھ مع دلائل لکھیں۔

(الف) صکوک کی عالمی ترقیاتی اہمیت کے پیش نظر اس کے اجراء میں کن شرعی امور کا لحاظ انتہائی ضروری ہے تاکہ حامل سود قرضہ جاتی بونڈس سے اس کی ماہیت ممتاز رہے اور ترقیاتی مقاصد بھی بہ حسن وخوبی حاصل ہوں؟

(ب) حاملان صکوک کے مالکانہ حقوق کی حفاظت نیز منافع کے جائز ہونے کے لئے کن قانونی وانتظامی تقاضوں کا لحاظ رکھنا ضروری ہے،کیا اسکے لئے موقت ٹرسٹ بنانا کافی ہے اور ٹرسٹ بنانے کی شکل میں ارکان ٹرسٹ کا صکوک جاری کرنے والی کمپنی اور اس کے ڈائرکٹرس سے کیا رشتہ ہوگا؟

(ج) اسلامی صکوک جاری کرنے والی بعض کمپنیاں یا ادارے صکوک حاصل کرنے والوں کے منافع کو صکوک کی قیمت سے وابستہ کرکے اس طرح طے کرتے ہیں کہ حاملین صکوک کا نفع صکوک کی قیمت کا مثلا دس فیصد سالانہ تک ہوگا ،اگر اس سے زائد نفع حاصل ہورہا ہوتو زائد نفع صکوک جاری کرنے والی کمپنی یا ادارے کا ہوگا ،صکوک میں اس طرح کی شرط عائد کرنا درست ہے یا نہیں؟ صکوک خریدنے والے افراد اگر اس شرط پر راضی ہوں تو کیا شرعا اس کی گنجائش ہوسکتی ہے؟

(د) صکوک کو پرکشش بنانے کیلئے صکوک جاری کرنے والی بعض کمپنیاں یا ادارے اس

طرح کی شرط بھی رکھتے ہیں کہ اگر صکوک پر حاصل ہونے والا نفع جو حامل صکوک کو مل رہا ہے صکوک کی اصل قیمت کے سات فیصد (مثلا) سے کم ہو تو صکوک جاری کرنے والی کمپنی یا ادارہ اس فیصد کو اپنی طرف سے بہ طور قرض پورا کرے گا اور اگلے سالوں میں زیادہ نفع حاصل ہونے پر منافع میں سے اسے منہا کرے گا، کیا صکوک میں اس طرح کی شرط عائد کرنا درست ہے؟

(ھ) صکوک جاری کرنے والی بعض کمپنیاں یا ادارے اس بات کا ذمہ لیتے ہیں کہ اگر صکوک مارکیٹ ڈاؤن ہوا اور فروختگی اس قیمت پر بھی مشکل ہوگئی جو اس پر لکھی ہوئی ہے تو صکوک جاری کرنے والی کمپنی یا ادارہ ان صکوک کو ان پر لکھی ہوئی قیمت پر خرید لے گا، اس طرح کی صراحت اور ذمہ داری کا مقصد لوگوں کو ان صکوک کی جانب راغب کرنا ہوتا ہے، کیا صکوک میں اس طرح کی صراحت ہونے کے باوجود انہیں اسلامی صکوک کہا جا سکتا ہے؟

(و) صکوک جاری کرنے والی بعض کمپنیاں یا دارے منافع میں سے احتیاط فنڈ قائم کرتے ہیں، مثلا صکوک کے ساتھ جو معاہدہ ہوتا ہے اس میں یہ صراحت ہوتی ہے کہ حاصل ہونے والے نفع کا دس فیصد احتیاط فنڈ میں جمع رہے گا، تا کہ آئندہ خسارہ ہونے پر یا نفع کی شرح بہت کم ہونے پر احتیاط فنڈ سے اس کی بھر پائی ہو سکے، کیا اسطرح کا فنڈ قائم کرنا شرعا درست ہے؟

(ز) کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حکومت کو یا کسی تھرڈ پارٹی کو کسی تعمیری یا ترقیاتی منصوبہ سے غیر معمولی دلچسپی ہوتی ہے، صکوک کی دستاویز میں حکومت یا وہ تھرڈ پارٹی یہ ذمہ لیتی ہے کہ اگر اس منصوبہ کے لئے جاری کردہ صکوک میں اصل سرمایہ کا نقصان ہوا یا نفع کی شرح اتنے فیصد سے کم رہی تو حکومت یا تھرڈ پارٹی اس کی بھر پائی اور تلافی کرے گی،

کیا حکومت یا تھرڈ پارٹی کی طرف سے اس طرح کا التزام شرعاً درست ہوگا؟ کیا اس طرح کی شرط کے باوجود صکوک اسلامی ہوں گے؟

(ح) کیا صکوک الاستثمار (اسلامی صکوک) کا اسلامی انشورنس کمپنیوں میں انشورنس کرانا درست ہوگا؟

❖❖❖

صکوک

از:۔ مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب)

موجودہ زمانہ میں اقتصادی سرگرمیاں اور تجارتی معاملات کا دائرہ بے حد وسیع ہوگیا ہے اور بعض ایسی پیچیدہ شکلیں پیدا ہوگئی ہیں جو پہلے زمانہ میں متعارف نہیں تھی، موجودہ دور میں ہر شعبۂ زندگی میں تبدیلی آئی ہے، نظام معیشت و معاشیات میں بھی دوررس تبدیلیاں ہوچکی ہیں، جس کے نتیجہ میں کچھ جدید مسائل بھی پیدا ہوگئے۔

جیسے آج کل انسانی زندگی میں کچھ ایسی بیوعات، معاملات اور عقود وجود میں آچکے ہیں جو ایک دو انسان تنہا عمل میں نہیں لا سکتے؛ بلکہ اس میں بہت سے آدمیوں کی شرکت ضروری ہوتی ہے، جیسے کمپنیاں اور مختلف حکومتی پروجیکٹ، وجہ اس کی یہ ہے کہ آج کی دنیا صنعتی انقلاب کے بعد فنی، سائنسی اور دیگر کئی اعتبار سے ترقی کر رہی ہے اور گلوبلائیزیشن نے فاصلوں کو سمیٹ کر رکھ دیا ہے، چنانچہ خرید وفروخت، بین الاقوامی اور عالمی تجارتیں، مختلف النوع ادارے اور کمپنیوں کا نظام وغیرہ آج کی ضروریات اور جزو لازم بن گئے ہیں، اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ آج پورے عالم میں معاشی نظام سود پر مبنی ہے جن میں عموما پیسے روکنے والوں کا ہی فائدہ مدنظر ہوتا ہے۔

اس صورت حال کی بناء پر جو صورت بھی وجود میں آتی ہے تو اس کے ساتھ نئے مسائل بھی وجود میں آتے ہیں، نتیجۃً پیدا ہونے والے مسائل خصوصاً معیشت وتجارت کو اسلامی خطوط پر استوار کرنے اور سماج کی اقتصادی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لئے شرعی متبادل تلاش کرنے اور اسلامی معاشی اصولوں پر مبنی مالیاتی اداروں کا خاکہ پیش کرنے کی ضرورت پڑتی ہے، انہی مسائل میں سے ایک ''صکوک'' ہے۔

تعریف:

اس کو اردو میں بونڈس ، بونڈز ، انگریزی میں Bonds اور عربی میں ''سند'' کہتے ہیں۔

سند کا لغوی معنی ہے وہ چیز جس پر اعتماد کیا جائے اور اصطلاح میں ایسا چیک (بانڈ) جو قابل فروخت ہوتا ہے اور طویل المدت قرض کے طور پر آدمی کمپنی یا ادارہ کو روپیہ دیتا ہے، جس کی بناء پر اس کو عام ممبری حاصل ہو جاتی ہے، تو یہ بونڈ اس کا وثیقہ ہو جاتا ہے کہ حامل بونڈ اتنی رقم کے بقدر کمپنی میں شریک ہے، اب دوران مدت جو کچھ فوائد (منافع) حاصل ہوتے ہیں اس کو حامل بونڈ فیصد کے مطابق وصول کرنے کا حقدار ہو جاتا ہے، لیکن اب منافع کے بجائے سالانہ سود ہی دیا جاتا ہے جو عقد ہی کے وقت متعین ہو جاتا ہے اور ختم مدت پر اپنا دین وصول کرنے کا بھی وثیقہ ہے۔

ڈکٹور اشرف محمد دوابہ اس کی لغوی واصطلاحی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

السندات لغة : السندات جمع سند، والسند في اللغة: أي المعتمد، وسند الي الشيئ من باب دخل، استند اليه بمعني: واسند غيره.

السندات (Bonds) اصطلاحا: يمكن تعريف السند بانه صك قابل للتداول، يدين به حامله الشركة بمبلغ من المال، قدم على سبيل القرض طويل الاجل، يعقد عن طريق الاكتتاب العام ليمنحه حق الوصول على الفوائد المشروطة اثناء المدة المحدودة لبقائه، واقتضاء دينه عند انقضاء اجله. (الاستثمار والمضاربة في الاسهم والسندات: المبحث الرابع السندات، ص:١٠٥، ط: دار السلام القاهره)

بونڈس کی اقسام :

(ا) السندات الحكومية Government Bonds

(٢) السندات العادية Ordinary Bonds

(٣)السندات الدائمة Perpetual Bonds

(۴) السندات ذات تاريخ الاستحقاق المحدد Regular Bonds

(۵) السندات الاسمية Nominal Bonds

(٦) السندات لحامله Bearer or Coupon Bonds

(۷) سندات علاوة الاصدار Issue Preminum Bonds

(٨) السندات ذات النصيب Lottery Bonds

(٩) السندات المضمونة Mortgage Bonds

(١٠)السندات غيرالمضمونة Debenture Bonds

(١١) السندات القابلة للاستدعاء Callable Bonds

(١٢)السندات القابلة للتحويل Convertilble Bonds

(١٣) السندات القابلة للاستبداد Exchangeable Bonds

(١۴)السندات لاتحمل معدلا للفائدة Zero Coupon Bonds

(١۵) السندات متزايدة سعر الفائدة لاجل معلوم Deferred Bonds

(١٦) سـنـدات سـعــر الـفــائـدـة الـمـعلوم Floating rate notes Bonds

(١۷) سندات سعر الفائدة المتغير Stepped Coupon Bonds

(١٨) سندات سعر الفائدة المرتبط بمستوى الاسعار Indexed rate Bonds

(١٩)سندات المشاركة في الربح Profit Sharing Bonds

(۲۰) سندات الدخل Income Bonds

(۲۱) سـنـدات الـمقـارضة الاسلامية Modaraba Islamic Bonds

(المشارکۃ والاستثمار:ص:۱۰۶)

بونڈس اور شیئرز میں فرق:

شیئرز Shares اور Bonds کے درمیان فرق اس طرح ہے:

(۱)شیئرز ہولڈر کمپنی کے حصہ دار ہوتے ہیں، جب کہ بونڈز خریدنے والے کی حیثیت کمپنی کے قرض خواہوں کی ہوتی ہے۔

(۲) کمپنی کا دیوالیہ ہونے یا اس کام کے رک جانے کی صورت میں بونڈز کے مالکین کا حق مقدم ہوتا ہے، جب کہ حصص رکھنے والوں (شیئرز ہولڈرز) کو حسابات کے تصفیہ تک انتظار کرنا پڑتا ہے۔

(۳)بونڈز (Bonds) شیئرز (Shares) کے مقابلہ میں زیادہ محفوظ تصور کئے جاتے ہیں، Bonds کے مالکین کو کمپنی کے نفع نقصان سے کوئی سروکار نہیں ہوتا، ان کے بونڈز پر متعین شدہ شرح سود ان کو ہر حال میں حاصل ہوتی رہتی ہے۔

(۴)شیئرز ہولڈر کے حصے کمپنی کے نفع نقصان سے متأثر ہوتے ہیں اور اسی کے تناسب سے ان کو کمپنی میں لگائے ہوئے اپنے مال کا منافع حاصل ہوتا ہے۔

(۵)بونڈز کی ادائیگی کے لئے ایک وقت متعین ہوا کرتا ہے، جب کہ حصص کے رقم کی واپسی اسی وقت ممکن ہے جب کہ حسابات کا تصفیہ ہو، البتہ شیئرز اور بونڈز کی ایک متعین قیمت (Value) ہوتی ہے، جو ان کے جاری ہونے کے وقت متعین کی جاتی ہے، اور اس مارکیٹ کی قیمت ہوتی ہے جو ملک کے سیاسی واقتصادی حالات، ان کی مانگ اور دوسرے

عوامل کے نتیجہ میں گھٹتی بڑھتی رہتی ہے۔ (عصر حاضر کے فقہی مسائل: کمپنیوں کے شیئرز اور بونڈز، ص:۲۴، ۲۵، ط: ایفا پبلیکشنز)

(٦) شیئرز ہولڈر کو ادارہ میں، اس کی AGM (سالانہ مٹنگ) اور عام مجالس میں شرکت کی اجازت ہوتی ہے، نیز وہ ادارہ کا کام دیکھنے کے لئے بھی آسکتا ہے، جب کہ حامل بونڈز کو اس طرح شرکت کی اجازت نہیں ہوتی، جیسا کہ ڈاکٹر اشرف محمد دوابہ لکھتے ہیں:

كما ان حامل السند ليس له ان يشارك باي صورة في ادارة الشركة، بعكس المساهم الذي له حق حضور الجمعيات العمومية ومراقبة مجلس الادارة. (الاستثمار والمضاربة في الاسهم والسندات: المبحث الرابع السندات، ص:١٠٦، ط: دار السلام القاهرہ)

شیئرز میں چوں کہ نفع میں شرکت ہوتی ہے، اسی طرح AGM اور دوسری عمومی مجلسوں میں حاضری کی شرکت ہوتی ہے، اس لئے عوام کو کبھی شیئرز لینے کے بجائے قرض دینے کی دعوت دی جاتی ہے اور یہ قرض عموماً سود پر ہی لیا جاتا ہے اور اس قرض کے تحفظ کے لئے کمپنی بونڈز کی شکل میں دستاویز جاری کرتی ہے، جو کبھی متعینہ مدت کے لئے ہوتا ہے اور کبھی طویل المدت ہوتا ہے اور ان دونوں صورتوں میں ان قرضوں پر سالانہ سود ملتا رہتا ہے، اگر بونڈ کا حامل دوران مدت بونڈز بیچنا چاہے تو بیچ بھی سکتا ہے۔

سطور بالا میں مذکورۃ الصدر اقسام میں مضاربہ بونڈز کے سوا تمام اقسام میں قرض خواہ کو قرض کے علاوہ جو سالانہ متعین نفع دیا جاتا ہے وہ سود ہے، جیسا کہ سوال میں بھی مذکور ہے۔

سود کی بنیاد ہی اس بات پر ہے کہ ایک شخص کی آمدنی یقینی اور دوسرے آدمی کی آمدنی موہوم اور غیر یقینی بنائی جائے، جیسا کہ سوال میں درج ہے کہ حامل بونڈ کو سالانہ شرح سود جو طے ہے وہ مل ہی جاتا ہے اور جس نے قرضہ لیا ہے، چاہے حکومت ہو یا اس کے شعبے یا کوئی کمپنی یا ادارہ، جب وہ اس قرض کی رقم سے کاروبار یا کوئی ترقیاتی منصوبہ روبہ عمل لائیں گے تو

ہوسکتا ہے کہ اس کو کاروبار میں نفع ہو اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ نقصان ہو، دونوں باتیں ممکن ہے، اب اگر قرض لینے والا نقصان میں رہا تو اس کو متعین فیصد کے مطابق سود ادا کرنا لازم ہوگا اور اگر اس کو بہت زیادہ نفع ہوا تو اس صورت میں قرض دینے والا (حامل بونڈ) کا نقصان ہے، بہر حال سودی نظام کے ان ظالمانہ طریقوں میں ناانصافی پیدا ہونا لازم اور لابدی ہے، اس لئے اس کے خطوط اور دھانچہ میں کچھ ترمیمات اور کچھ شرعی امور کا لحاظ کیا جائے تو پھر جانبین میں عدل قائم رہے گا ، ناانصافی ختم ہوگی اور ترقیاتی مقاصد بھی بحسن وخوبی حاصل ہوں گے۔

بیوع کی کچھ اقسام: شرکت، مضاربت وغیرہ کے اصول وفوائد:

اگر مذکورالصدر پروجیکٹ، کاروبار یا تجارت سود کے بجائے شرکت یا مضاربت کی بنیاد پر ہو تو اس صورت میں نفع میں بھی تمام کی شرکت ہوگی، اس کا فائدہ شخص واحد یا چند افراد کے بجائے تمام لوگوں (دائن ومدیون) کو ہوگا، اس لئے اولا بیوعات کی ان اقسام ہی پر کچھ روشنی ڈالنا مناسب سمجھتا ہوں۔

مضاربت: مضاربت کا معاملہ دو فریق کے درمیان وجود میں آتا ہے اور دونوں منافع کے حصہ دار ہوتے ہیں، مضاربت یہ ہے کہ سرمایہ دار کسی شخص کو اپنا مال تجارت کی غرض سے دے تاکہ نفع میں مقررہ تناسب کے مطابق دونوں شریک ہوں، اس طرح مضاربت میں ایک فریق کی طرف سے مال اور دوسرے فریق کی طرف سے عمل اور محنت پائی جاتی ہے۔

دوسرے معاملات کی طرح مضاربت بھی ایجاب وقبول سے منعقد ہوجاتی ہے، چاہے ایجاب وقبول مضاربہ، معاملہ یا مقارضہ کے صریح لفظ سے ہو یا ایسے الفاظ سے جس سے مضاربہ کا مفہوم ادا ہورہا ہو، جیسے فتاوی تاتارخانیہ میں ہے:

وفي السغناقي: واما ركنه فالالفاظ التي تثبت بها المضاربة، وهي ان

یقول: دفعت هذا المال الیك مضاربة او مقارضة او معاملة، او خذ هذا المال واعمل به علی ان ما رزق الله تعالیٰ من شیئی فهو بیننا نصفین اوعلی ان لك ربعه او خمسه او عشره. (کتاب المضاربۃ، حقیقۃ المضاربۃ ورکنہا، رقم المسئلۃ: ۲۳۴۹۳، ص: ۳۹۰، ج: ۵، ط: مکتبہ زکریا دیوبند)

مضاربت کے درست ہونے کے لئے کچھ شرائط ہیں؛ ان میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ مضارب اور سرمایہ کار دونوں کی نفع میں شرکت ہو، اس میں یہ بھی ضروری ہے کہ رب المال کے لئے نفع کی قطعی مقدار متعین نہ ہو، چاہے نفع ہو یا نقصان، بلکہ نفع کا تناسب متعین کیا جائے مثلاً نفع کا نصف، چوتھائی یعنی ۵۰/فیصد یا ۴۰/فیصد یا ۲۵/فیصد وغیرہ جیسا کہ بحرالرائق میں ہے:

الرابع ان یکون الربح بینهما شائعا کالنصف والثلث لا سهما معینا یقطع الشرکة کمائة درهم او مع النصف عشرة. الخامس ان یکون نصیب کل منهما معلوما فکل شرط یؤدي الي جهالة الربح فهي فاسدة. (کتاب المضاربة، ص: ٤٤٩، ج: ۷، ط: دارالکتب العلمیه بیروت)

شرکت: شرکت کا معاملہ بھی دوفریق کے درمیان وجود میں آتا ہے، لیکن یہاں دونوں فریق سرمایہ اور نفع دونوں میں شریک ہوتے ہیں، پھر شرکت میں کچھ شرطیں عام ہیں جو اس کی ہر قسم سے متعلق ہے اور کچھ شرطیں خاص ہیں، جو اس کی اقسام کے اعتبار سے ہوگی اور وہ شرطیں کوئی ایک قسم میں پائی جائے گی، ان شرطوں میں سے بعض قاموس الفقہ کے حوالہ سے درج ذیل ہے:

(۱) نفع معلوم و متعین ہو مثلاً تہائی، چوتھائی وغیرہ۔

(۲) نفع کی تعیین تناسب کے اعتبار سے ہو، نفع کی قطعی مقدار متعین نہ کرلی جائے

مثلا یوں کہا جائے کہ حاصل شدہ نفع کا دس فیصد یا چوتھائی فلاں کو ملے گا، اگر تناسب کے بجائے نفع کی قطعی مقدار متعین کر لی جائے تو شرکت کا معاملہ ہی ختم ہو جائے گا۔ (قاموس الفقہ : مادہ شرکت، ص:۱۸۸، ج:۴، ط: کتب خانہ نعیمیہ دیوبند)

ان اقسام وشرائط کو مدنظر رکھتے ہوئے مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم تحریر فرماتے ہیں:

سود کا صحیح اسلامی متبادل شرکت اور مضاربت کا طریقہ ہے، جو سود سے بدرجہا اچھے نتائج کا حامل ہے، یہ تمویل کا نہایت مثالی، عادلانہ، منصفانہ طریقہ ہے، جس کے تقسیم دولت پر بہت اچھے نتائج مرتب ہوتے ہیں۔

شرکت اور مضاربت میں بنیادی فرق یہ ہوتا ہے کہ شرکت میں سرمائے میں بھی حصہ دار ہوتے ہیں اور عمل میں بھی حصہ دار ہو سکتے ہیں، اگر کوئی عملاً کاروبار میں دخل نہ دے یہ الگ بات ہے اور مضاربت میں رب المال کا سرمایہ ہوتا ہے اور مضارب عمل کرتا ہے، رب المال کی عمل میں شرکت نہیں ہوتی۔

اب یہاں شرکت اور مضاربت کے چند بنیادی اصول بیان کئے جاتے ہیں، شرکت اور مضاربت کا معاملہ کرتے ہوئے ان کی رعایت ضروری ہوگی۔

(۱) سرمائے کے تناسب سے نفع مقرر کرنا شرعا جائز نہیں، نفع مقرر کرنے کا صحیح شرعی طریقہ یہ ہے کہ جو نفع حقیقت میں ہوگا اس کا فیصد حصہ مقرر کیا جائے۔

(۲) نفع کا جو تناسب بھی چاہیں باہمی رضامندی سے طے کر سکتے ہیں، مثلاً کسی کا سرمایہ چالیس فیصد ہو اور اس کے لئے ساٹھ فیصد نفع کی شرط لگائی جائے اور دوسرے کا سرمایہ ساٹھ فیصد ہو اور اس کے لئے چالیس فیصد نفع؛ یہ جائز ہے، نفع کی تقسیم بقدر سرمایہ ضروری نہیں، اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ مختلف شرکاء کے لئے نفع کی مختلف شرحیں طے کی

جاسکتی ہیں، جس کو آج کل کی اصطلاح میں ''وزن'' (Weightage) دینا کہتے ہیں، مختلف شرکاء کو مختلف وزن دیا جاسکتا ہے، البتہ جس شریک نے کام نہ کرنے کی شرط لگالی ہو اس کا نفع اس کے سرمائے کے تناسب سے زائد نہیں ہوسکتا۔

(۳) نفع میں تو مختلف شرکاء کو مختلف وزن دیا جاسکتا ہے، لیکن نقصان میں اس طرح کرنا جائز نہیں، نقصان بہر حال سرمایہ کے بقدر ہوگا، جس کو فقہاء یوں تعبیر فرماتے ہیں: "الربح على ما اصطلحوا عليه والوضيعة بقدر رأس المال."

شرکت ومضاربہ میں دشواریاں:

ایک تو یہ کہ آج کل دیانت اور امانت کا معیار بہت پست ہوگیا ہے، کسی کو شرکت پر سرمایہ دیا جائے تو وہ کبھی بھی حقیقی نفع نہیں بتاتا، بلکہ نفع کی بجائے نقصان دکھاتا ہے، اس لئے شرکت ومضاربت پر عمل مشکل ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ واقعی معاشرے میں بد دیانتی کی حالت افسوس ناک ہے، لیکن بد دیانتی کی وجہ سے کوئی کام بند نہیں ہوتا، مختلف طریقوں سے بد دیانتی کا سد باب کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، مثلاً آڈٹ کا نظام، اکاؤنٹس کا نظام، سینٹرل بینک کی نگرانی وغیرہ، مشارکہ اور مضاربہ میں بھی اس جیسی کارروائیاں کی جاسکتی ہیں۔

اور بھی متعدد قانونی کارروائیاں ہوسکتی ہیں، لیکن حکومت کی سطح پر یہ کام کیا جائے اور تمام نظام اس کے مطابق ہو تو بد دیانتی کے سد باب کے طریقے ہوسکتے ہیں۔ (اسلام اور جدید معاشی مسائل: اسلام کے طریقہائے تمویل، ص: ۲۶۴، ۲۶۵، ج: ۷، ط: فیصل بک ڈپو دیوبند)

اسی طرح انٹرنیشنل اسلامک فقہ اکیڈمی جدہ نے اپنے ایک سمینار (۱۷-۲۳/شعبان المعظم ۱۴۱۰، مطابق ۱۴-۲۰/مارچ ۱۹۹۰ء منعقدہ جدہ سعودی عرب) میں اسی طرح کی تجویز منظور کی ہے جو ان کے الفاظ میں درج ذیل ہے:

جن بانڈز کو جاری کرنا، خریدنا اور لین دین کرنا حرام ہیں، ان کے متبادل ایسے بانڈز

یا دستاویزات ہو سکتے ہیں، جو کسی متعین سرمایہ کارانہ عمل یا پروجیکٹ کے لئے مضاربہ کی بنیاد پر جاری کئے جائیں، جن میں مالکان دستاویزات کے لئے کوئی نفع یا اضافہ قطعی متعین نہیں ہوتا، بلکہ بانڈز یا دستاویزات میں ان کی ملکیت کے تناسب سے پروجیکٹ کی آمدنی کی ایک شرح ان کے لئے مقرر ہوتی ہے اور یہ آمدنی بھی اسی وقت حاصل ہوتی ہے، جب واقعی نفع ہوا ہو، اس ضمن میں اکیڈمی کے چوتھے اجلاس میں مضاربہ بانڈز کی بابت طے کردہ قرارداد نمبر: ۳۰ (۴/۵) سے استفادہ کیا جاسکتا ہے۔

سمینار کے آخر میں طے پانے والی دس سفارشات کا جائزہ لینے اور سمینار میں پیش کردہ مقالات کی روشنی میں ان پر بحث ومباحثہ کے بعد اکیڈمی نے درج ذیل امور طے کئے:

اول: مضاربہ سرٹیفکٹس کی شرعاً قابل قبول شکل:

(۱) مضاربہ سرٹیفکٹس بانڈز دراصل سرمایہ کاری کی وہ دستاویز ہے جو مضاربت کے رأس المال کی مختلف حصوں میں تقسیم پر مبنی ہوتی ہے، اس کا طریقہ یہ ہے کہ یکساں قیمت کی اکائیوں کی بنیاد پر مضاربت کے رأس المال کی مالکانہ دستاویزات جاری کی جائیں جو حاملین دستاویز کے نام رجسٹرڈ ہوں، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ حاملین میں سے ہر ایک اپنی ملکیت کے تناسب سے مضاربت کے رأس المال اور اس کی بدلی ہوئی مختلف صورتوں کے اندر مشترک حصص کے مالک ہوں گے۔

(۲) مضاربہ سرٹیفکٹس کی عمومی طور پر شرعی نقطہ نظر سے قابل قبول صورت وہی ہوگی ،جس میں درج ذیل عناصر پائے جائیں۔

پہلا عنصر: یہ دستاویز اس پروجیکٹ میں مشترک حصے کی ملکیت کی نمائندگی کرے گی، جس کے قائم کرنے یا جس میں سرمایہ فراہمی کے لئے یہ سرٹیفکٹس جاری کئے گئے ہیں اور یہ ملکیت پروجیکٹ کی پوری مدت میں شروع سے آخر تک برقرار رہے گی۔

اوراسی کووہ تمام حقوق اورتصرفات حاصل ہوں گے، جوشریعت نے ایک مالک کواپنی املاک کے اندردیا ہے، مثلاً: بیع، ہبہ، رہن اورمیراث وغیرہ، اسی کے ساتھ یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ یہ دستاویزات مضاربت کے رأس المال کی نمائندگی کرے گی۔

دوسراعصر: مضاربہ سرٹیفکٹس میں عقد کی صورت یہ ہوتی ہے کہ اعلامیہ اجراء میں عقد کی شرائط متعین کی جاتی ہیں اوران سرٹیفکٹس میں نام لکھوانا ایجاب کہلائے گا اورجاری کرنے والے ادارہ کی جانب سے منظوری قبول کہلائے گی۔

اس میں ضروری ہوگا کہ اعلامیۂ اجراء میں عقد مضاربہ کی شرعاً تمام مطلوبہ تفصیلات بیان کردی گئی ہوں، جیسے رأس المال کی مقدار، نفع کی تقسیم اوردیگروہ شرائط جواس اجراء کے لئے خاص ہوں، بشرطیکہ یہ تمام شرائط شرعی احکام کے مطابق ہوں۔(اسلامک فقہ اکیڈمی جدہ کے شرعی فیصلے: چھٹاسمینار، قراردادنمبر:۶۰(۶/۱۱) بانڈز، ص:۱۹۰، چوتھا سمینار، قراردادنمبر:۳۰(۴/۵)، مضاربہ سرٹیفکٹس اور سرمایہ کاری سرٹیفکٹس، ص:۱۲۸، ۱۲۷، ط: ایفا پبلیکیشنز)

ڈاکٹراشرف محمود دَوَابہ بھی بونڈز کی مختلف اقسام نقل کرنے کے بعد جو کچھ لکھتے ہیں؛ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مضاربہ کے طریقہ پر بونڈز جاری کئے جائیں کہ اس میں نفع ونقصان دونوں میں شرکت ہوتی ہے، جب کہ دیگررائج اقسام میں صرف فائدہ ہی فائدہ ہوتا ہے، حامل بونڈز کا نقصان نہیں ہوتا۔

سندات المقارضة الاسلامية (Modaraba Islamic Bonds) هي النـوع الـوحيد من انواع السندات سالفة الذكر الجائز شرعاً، لقيامه على الغَنَم، بينهمـا بـقية انـواع السنـدات تغل فائدة ثابتة ومحددة زمنا ومقدارا، او فائدة متغيرة ولكنها لا ترتبط بنتيجة النشاط ايجابا و سلبا. (الاستثمار والمضاربة في الاسهم والسندات: المبحث الرابع السندات، ص:۱۱۴، ط: دار السلام القاهره)

اوپر ذکر کردہ دوصورتیں یعنی مضاربت اور شرکت کی صورت زیادہ بہتر معلوم ہوتی ہیں،اس کے علاوہ تیسری صورت اجارہ کی ہے۔

اجارہ:اجارہ میں ایک فریق کی طرف سے منفعت کی اور دوسرے فریق کی طرف سے معاوضہ اوراجرت کی پیش کش ہوتی ہے۔

اجارہ کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ ایک فریق کی طرف سے منفعت اور استفادہ کی نوعیت اوردوسرے کی طرف سے اجرت اور معاوضہ کی مقدار متعین ہوجائے۔البحرالرائق میں ہے: **هي بيع منفعة معلومة باجر معلوم يعني الاجارة شرعا تمليك منفعة بعوض**.(کتاب الاجارۃ،ص:۵۰۷،ط:دارالکتب العلمیہ بیروت)

اورمولانا خالدسیف اللہ رحمانی صاحب دامت برکاتہم رقم طراز ہیں:اسلام اس بات کوبھی پسندیدگی کی نظر سے دیکھتا ہے کہ مزدور کاروباری نفع میں شریک ہوں،مضاربت کی اصل یہی ہے،مضاربت یہ ہے کہ ایک شخص کا سرمایہ ہواور دوسرے آدمی کا عمل اور محنت،پھر اس سے جونفع حاصل ہواس کو باہم متعینہ تناسب مثلا پچاس فیصد وغیرہ کے حساب سے تقسیم کردیا جائے،یہاں دوسرے فریق کو جوکچھ نفع مل رہاہے وہ عامل کی حیثیت سے ہوگا،اس کی طرف اس حدیث میں بھی اشارہ موجود ہے،جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کھانا پکانے والے خادم کوکھانے میں سے کم ازکم ایک دولقمہ دینے کی تلقین کی ہے۔(قاموس الفقہ :مادہ:اجیر، عنوان:منافع میں شرکت،ص:۵۴۳،ج:۱،ط:کتب خانہ نعیمیہ دیوبند)

اب اس میں یہ صورت اختیار کی جائے کہ حکومت،کمپنی وغیرہ مطلوب پروجیکٹ کے مطابق مشینری اورسامان ضرورت خریدلے،پھر جتنے پیسوں کی پروجیکٹ میں ضرورت ہے اس کے بقدر بونڈز جاری کرکے اپنا سامان اور مشینری حاملین بونڈز کوفروخت کردے اوران سے یہ مشینری وسامان کرایہ پرلے لےجس میں مدت متعین کی جائے اورجیسا کہ ابھی اوپر

مذکور ہوا، اس کے مطابق نفع میں شرکت اور حصہ متعین کردیا جائے ،جب پروجیکٹ مکمل ہواس وقت حاملین بونڈز سے جس ثمن میں مشینری فروخت کی تھی ، اسی ثمن میں خرید لی جائے۔

جیسا کہ محمد علی القری لکھتے ہیں: صکوك الايجار: يمكن للحكومة ان تبيع للجمهور بعضا من الاصول المملوكة لها مثل المباني الحكومية والمطارات والجسور ثم تستأجرها منهم اجارة طويلة الاجل مع الوعد بالبيع، يترتب على ذلك ان تحصل على مبلغ نقدي كبير عند البيع تنفقه في حاجاتها العامة ثم تدفع مبالغ ايجارية تمتد لعشر او عشرين سنة او اكثر ثم بعد ذلك لها ان تشتري تلك الاصول مرة اخرى وبناء على هذا الترتيب تصدر الحكومة عن طريق مؤسسة متخصصة تنقل اليها ملكية تلك الاصول صكوك يترتب على شرائها امتلاك حصة من تلك الاصول ثم باستئجار الحكومة لها يتلقي حامل الصك مبلغا شهريا او سنويا هو عبارة عن الاجرة المستحقة لمالك الاصل. (مقدمۃ فی اصول الاقتصاد الاسلامی: الفصل الثامن المالیہ العامۃ في ظل نظام الاقتصاد الاسلامی، الادوات المناحۃ للحکومہ،صکوک الایجار، ص: ۲۵۷، ط: دارالحافظ جدہ)

لیکن اس سے پہلے عرض کر چکا ہوں کہ مضاربت اور مشارکت ،سود کا متبادل اور بہتر طریقہ معلوم ہورہا ہے۔

(ب) چوں کہ مضاربہ ومشارکہ بیع ہی کی ایک قسم ہے،اس لئے مضاربہ ومشارکہ کے ساتھ بیع وشراء کے عام اصول وضوابط کی بھی رعایت کی جائے ،حکومتی یا کمپنی اور ادارہ کی شرائط میں بھی وہ شرائط جو شریعت اسلامیہ کے موافق ہیں، اس کو روبہ عمل لائی جائیں، اسی طرح وہ اصول وقواعد جو شریعت اسلامیہ سے متصادم نہ ہوں، اور پروجیکٹ میں ترقی کے

سبب بن سکتے ہیں، جیسے پروجیکٹ کے مناسب ماہر، فہیم نیز پروجیکٹ کے پیچ وخم سے واقف افراد کی تقرری کے اصول، غیر سودی شرکتوں کی اجازت، سال بھر میں ایک دو مجلس عامہ، جس میں تمام اصحاب کو شریک کیا جائے، نیز اصحاب بونڈز کے مالکانہ حقوق کی حفاظت کے لئے ٹرسٹ کا قیام بھی مفید ہوگا، جس میں شرعی وتجارتی اصول وضوابط سے واقف حضرات شریک ہوں۔

(ج) بعض کمپنیاں یا ادارے حاملین بونڈز کے منافع کو قرض کے تناسب سے متعین کر دیتے ہیں اوراس سے زائد نفع ہوتو وہ کمپنی یا ادارہ لے لیتا ہے، لیکن ان کی نفع میں شرکت کتنے فیصد رہے گی، وہ غیر متعین ہوتا ہے اور کبھی اس زیادتی کا حاملین بونڈز سے تذکرہ بھی کرتے ہیں، جس پر حاملین بونڈز راضی ہوجاتے ہیں، کیوں کہ انہیں متعینہ رقم سال بھر مل جاتی ہے، اس کا حکم ذکر کرنے سے پہلے ذیل میں کچھ تفصیل ذکر کی جاتی ہے۔

کسی مبیع پر اس کی متعینہ قیمت سے زائد لینے کی گنجائش کتب فقہ وحدیث میں کتاب الوکالت اور سمسرۃ کے بیان میں ذکر کی جاتی ہے، صحیح بخاری میں ایک باب قائم کیا ہے" باب اجر السمسرۃ "۔ علامہ ابن حجر نے اس میں تفصیل بھی ذکر کی ہے، وہاں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا قول ذکر کیا ہے کہ اگر موکل یہ کہہ دے کہ متعینہ قیمت سے زیادہ نفع ہوتو وہ تیرا ہے، لیکن یہ زیادتی بھی چوں کہ مجہول ہے، اس لئے جمہور نے اس کو قبول نہیں کیا، اس کے باوجود وکیل اس طرح بیچ دے تو اجرت مثل کا حقدار ہوگا، ابن التین نے نقل کیا ہے کہ بعض لوگوں نے ایک شرط کے ساتھ اس کو جائز قرار دیا ہے، لیکن پھر ابن التین نے ان کا تعاقب بھی کیا ہے۔

وقال ابن عباس: لا بأس ان يقول: بع هذا الثوب فما زاد على كذا و كذا فهو لك، وصله ابن ابي شيبة من طريق عطاء نحوه، وهذه اجر سمسرة ايضا

لکنها مجهولة ولذلك لم يجزها الجمهور، وقال: ان باع له على ذلك فله اجر مثله، ونقل ابن التين ان بعضهم شرط في جوازه ان يعلم الناس ذلك الوقت ان ثمن السلعة يساوي اكثر مما سمي به وتعقبه بأن الجهل بمقدار الاجرة باق. (فتح الباري: كتاب الاجارة، باب اجر السمسرة، ص: ٣٧٠، ج: ٤، ط: مكتبه يوسفى ديوبند)

ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما ہی کی طرح ابن سیرین، عطاء، ابراہیم نخعی اور حسن بصری قائل ہیں جیسا کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر کیا ہے۔

بدرالدین عینی رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر کیا ہے: ابن عباس اور ابن سیرین نے جس بیع کا ذکر کیا ہے، اکثر علماء اس کو جائز قرار نہیں دیتے، اور امام ثوری رحمۃ اللہ علیہ اور کوفی لوگ بھی اس کو ناپسند سمجھتے ہیں، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ بھی اس کو ناجائز کہتے ہیں۔

واما قول ابن عباس وابن سيرين فأكثر العلماء لا يجيزون هذا البيع، وممن كرهه الثوري والكوفيون. وقال الشافعي ومالك: لايجوز. (عمدة القاري: كتاب الاجارة، باب اجر السمسرة، ص: ٩٣، ج: ١٢، ط: دار الفكر)

چوں کہ اوپر یہ تفصیل ہے کہ وکیل کی اجرت متعین نہیں کی اور کہہ دیا گیا کہ اس متعینہ قیمت سے جو زیادتی ہو وہ آپ کی ہے؛ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ یہ چیز ١٠٠/روپئے کی ہے، اب ١٠٠/ روپئے سے اوپر جو نفع ہو وہ آپ کا ہے، اور وکیل کی اجرت طے شدہ ہے تو اس میں کوئی ممانعت نہ ہوگی، اس لئے کہ جہالت مرتفع ہوگئی، اب وہ اپنے حسن عمل اور محنت سے زیادہ نفع میں بیچنے کی کوشش کرے گا۔ (الصکوک الاسلامیہ وتطبیقاتہا المعاصرہ، ص: ٦، مقالۂ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی)

اس صورت میں حاملین بونڈز اور ادارہ یا حکومت کے درمیان بونڈز میں اجارہ ہوگا اور اس میں حاملین بونڈز کی طرف سے کمپنی یا ادارہ کے ملازمین کی اجرت متعین کرنا ضروری

ہے اور یہ صورت یہاں سوال میں مفقود ہے، اس لئے صکوک جاری کرنے والے ادارے یا کمپنی کے لئے اس طرح کی زیادتی جائز نہیں ہوگی۔

اور اگر اس کو مضاربت یا شرکت قرار دیا جائے تو اس وقت کمپنی یا ادارہ کی نفع میں شرکت کتنے فیصد ہے وہ متعین کرنا ضروری ہے اور پھر ہر ایک کے لئے متعین شدہ فیصد کے حساب سے نفع میں حق رہے گا، چاہے نفع کم ہو زیادہ، اگر کمپنی یا ادارہ زیادتی اپنے لئے مقرر کر دے تو یہ جائز نہ ہوگا۔

تاتارخانیہ میں مذکور ہے: وكذلك اذا شرطا ان لرب المال من الربح مائة والباقي للمضارب كانت المضاربة فاسدة. (الفتاویٰ التاتارخانیہ: کتاب المضاربۃ، فصل فی شرائط المضاربۃ وحکمہا، رقم المسئلۃ: ۲۳۵۱۷، ص: ۳۹۶، ج: ۱۵، ط: مکتبہ زکریا دیوبند)

(د) صکوک کو پرکشش بنانے کے لئے صکوک جاری کرنے والی بعض کمپنیاں یا ادارے اس طرح بھی شرط رکھتے ہیں کہ اگر نفع حاملین صکوک کو سات فیصد سے کم ملے تو بقیہ کی تلافی کمپنی یا ادارہ کرے گا اور آئندہ سال زیادہ نفع ہونے پر اس کو وصول کرلے گا۔

تو چوں کہ ایک آدمی (حامل بونڈز) کا مال ہے اور کمپنی یا ادارے کا عمل، اب عامل کو نفع میں تعیین کردہ نفع مل ہی جائے گا، کیوں کہ یہ اجارہ، مضاربہ یا مشارکہ ہے، اب وہی عامل نفع کم ہونے کی صورت میں اپنی طرف سے بقیہ فیصد کی تلافی کرے گا تو یہ صورت تو ایسی ہی ہے جیسے یہ کہا جائے کہ یہ چیز بیچ دی جائے اور مجھے نفع کے ساتھ قرض بھی دیا جائے اور حدیث شریف میں اس سے منع کیا گیا ہے، جیسے سنن ابوداود میں ہے:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :لا يحل سلف وبيع.... (ابوداود: کتاب البیوع والاجارات، باب فی الرجل یبیع مالیس عندہ، رقم الحدیث: ۳۵۰۴، ص: ۴۹۵، ج: ۳، ط: دار المغنی، ریاض)

اسی کے حاشیہ میں محشی محقق لکھتے ہیں:

قال الشيخ: وقوله لايحل سلف وبيع فهو من نوع ما تقدم بيانه فيما مضي عن نهيه عن بيعتين في بيعة، وذلك مثل ان يقول له: ابيعك هذا العبد بخمسين دينارا على ان تسلفني الف درهم في متاع ابيعه منك الى اجل، او يقول ابيعكه بكذا على ان تقرضني الف درهم ويكون معنى السلف القرض وذلك فاسد.

(۵)بونڈز جاری کرنے والی کمپنی خسارے اورنقصان کی صورت میں مکمل رأس المال کی ادائیگی کی ذمہ داری لیتی ہیں کہ اگرصکوک مارکیٹ ڈاؤن ہوااورفروختگی اس قیمت پر بھی مشکل ہوگئی جواس پرلکھی ہوئی ہےتو بونڈز جاری کرنے والی کمپنی بونڈزکوان پرلکھی ہوئی قیمت کےمطابق خریدلےگی تو شریعت مطہرہ میں اس طرح کےتجارتی عمل میں راس المال کا ضمان لازم نہیں ہوتا؛ اس لئے کہ نفع ونقصان تجارت کا جزو لازم ہے، بناءعلیہ جس طرح نفع میں شرکت ہوگی اسی طرح نقصان اور خسارہ بھی برداشت کرنا ہوگا،جیسا کہ مسلمہ اصول ہے:الغُرُم بالغُنُم. (قواعدالفقہ،قاعدہ نمبر:۱۹۵،ص:۹۴،ط:اشرفی بکڈپو دیوبند) لہذا جوشریک جس تناسب سےنفع لیتاہےاسی تناسب سےنقصان بھی برداشت کرےگا۔

اس قاعدہ کے پیش نظر بونڈز میں اصل قیمت اور رأس المال کی ادائیگی کا کسی کوضامن نہیں بنایا جاسکتا؛ بلکہ ہرایک حامل بونڈز اس کی جوبھی قیمت ہوگی اس کا مالک ہوگا، چاہے قیمت اصل قیمت سے بڑھ جائے یاکم ہوجائے ،لیکن آج کل بعض کمپنیاں جوشرط عائدکرتی ہیں وہ اصول تجارت کے مناسب نہیں ہے،یعنی حاملین بونڈز کےمقررہ تناسب سے زائدنفع وہ لے لیتے ہیں،چاہے نفع کتنا ہی زیادہ ہواورنقصان کی صورت میں وہ اصل قیمت حاملین بونڈزکوواپس لوٹانے کی ضمانت لیتے ہیں۔

تواب کمپنی (دائریکٹروغیرہ) کی حیثیت یہاں مضارب یاشریک کی ہوسکتی ہے،اگر

پہلی صورت ہے اور خسارہ واقع ہو تو حاصل شدہ نفع سے تلافی کی جائے گی اور اگر خسارہ زیادہ ہوا اور نفع سے بھی تلافی غیر ممکن ہے تو اس وقت مضارب کو ضامن نہیں بنا سکتے، کیوں کہ وہ امین ہے، ہاں! اگر اسی کی تعدی سے ہلاکت اور خسارہ ہوا تو اس کو ضامن بنایا جاسکتا ہے۔

جیسا کہ تاتارخانیہ میں مذکور ہے: وما هلك من المضاربة فهو من الربح دون رأس المال، فان زاد الهلاك على الربح فلا ضمان على المضارب. (کتاب المضاربہ، الفصل: هلاک مال المضاربة، رقم المسئلة: ۲۳۷۹۸، ص: ۴۸۰، ج: ۱۵، ط: مکتبہ زکریا دیوبند)

وكذلك لو عمل المضارب بالمال فتلف كله فله اجر مثله، ولا ضمان على المضارب فيما هلك في يده، وان فسدت المضاربة اذا كان الهلاك من غير تعديه. وفي الكبرى: لا ضمان عليه في ظاهر الرواية. (کتاب المضاربہ وحکمہا، رقم المسئلة: ۲۳۵۳۷، ص: ۳۹۹، ج: ۱۵)

ڈاکٹر وہبہ زحیلی رقم طراز ہیں: وان كان الشرط لايؤدي الى جهالة الربح يبطل الشرط ويصح العقد، مثل ان يشترط المالك ان تكون الخسارة على المضارب او عليهما فالشرط يبطل ويبقى العقد صحيحا، والخسارة تكون على المالك في مال المضاربة. والسبب في ان شرط الخسارة عليهما شرط فاسد: هو ان الخسارة تعتبر جزءً هالكا من المال فلا يكون الا على رب المال.

وخلاصة ضابط الفساد عند الحنفية باقتران شرط في المضاربة: هو انه اذا كان الشرط مؤديا الى عدم توافر شرط من شروط صحة المضاربة فانه يفسدها كجهالة الربح او عدم كمال تسليم المال الى المضارب. اما اذا كان الشرط لايمس شروط صحة المضاربة فان اشتراط شرط فاسد في المضاربة لايفسدها، وانما يفسد الشرط ويلغو وتصح المضاربة كاشتراط الوضيعة

(الخسارة)على المضارب، يبطل الشرط وتصح المضاربة. (الفقہ الاسلامی وادلتہ: کتاب المضاربۃ،ص:۸۴۸،۸۴۹،ج:۴،ط:دارالفکر دمشق)

اورشرح المجلہ میں مذکور ہے: اذا تلف بعض مال المضاربة يحسب في اول الامر من الربح ولايسري الى رأس المال. واذا تجاوز مقدار الربح يسري الى رأس المال فلا يضمنه المضارب، سواء كانت المضاربة صحيحة او فاسدة، لكونه امينا، ولايضمن ايضا، ولو كان الاتلاف بعمله المسلط عليه عند التجار، اما التعدي فيضمن به. (الباب الرابع:المضاربۃ،الفصل الثالث فی احکام المضاربۃ،المادۃ: ۱۴۲۷،ص:۷۵۶،۷۵۷،ج:۲،ط:اتحاد بک ڈپو دیوبند)

اوراگر دوسری صورت یعنی کمپنی یاادارہ کوشریک گردانیں تو اس کا بھی وہی حکم ہے جو اوپر مضارب کا مذکور ہوا،جیسا کہ شرح المجلہ میں مذکور ہے:

رأس المال في شركة يكون مشتركا بين الشريكين على التساوى او على التفاضل، لكن اذا كان رأس المال من واحد والعمل من آخر وشرط ان يكون الربح مشتركا بينهما كانت الشركة مضاربة. (الباب السادس فی شرکۃ العقد،الفصل الرابع فی بعض ضوابط تتعلق بشرکۃ العقد،المادۃ:۱۳۵۱،ص:۷۲۰،ج:۲،ط:اتحاد بک ڈپو دیوبند)

اور ہرایک شریک دوسرے کے حق میں امین شمار ہوگا،اس لئے شریک کا سرمایہ کمپنی کے قبضہ میں ودیعت سمجھا جائے گا،تلف ہونے ،خسارہ اور قیمت میں کمی ہونے کی صورت میں کمپنی اورادارہ پرضمان عائد نہ ہوگا،ہاں !اگر کمپنی یاادارہ کی طرف سےایسی تعدی یا کوتاہی ہوئی جس کے نتیجہ میں قیمت کم ہوئی اورشریک کا خسارہ اورنقصان ہوا تو اس کا ضمان کمپنی پر عائد کیا جائے گا۔

شرح مجلّہ میں ہے: الشريكان كل منهما امين الآخر، فمال الشركة في يد

كـل واحـد مـنـهـمـا فـي حـكـم الوديعة، فاذا تلف في يد احدهما بدون تعد ولا تقصير لا يضمن حصة شريكه. (المادۃ:۱۳۵۰،ص:۲۱۹،ج:۲)

امام شمس الدین سرخسی رحمۃ اللہ علیہ رقم طراز ہیں: ثـم الـوضيـعة هلاك جزء مـن الـمـال، و كـل واحـد مـنـهـمـا اميـن فيما في يده من مال صاحبه، واشتراط الـضـمـان على الامين باطل، الا ترى ان في المضاربة لا يجوز اشتراط شيئى من الوضيعة على المضارب. (کتاب المبسوط: کتاب الشرکۃ،ص:۱۵۷،ج:۱۱،ط: دارالفکر، دارالمعرفۃ، لبنان)

اور چوں کہ حامل بونڈز نفع حاصل کر رہا ہے، تو خسارہ اور نقصان بھی اسی کو برداشت کرنا پڑے گا، اس لئے کہ حامل بونڈز کے لئے نفع کا سبب نقصان ہونے کی صورت میں ضمان کی ذمہ داری ہے، اگر وہ نقصان برداشت کرے گا، تو حاصل ہونے والے نفع میں بھی اس کی شرکت ہوجائے گی، جیسا کہ قواعد الفقہ میں مذکور ہے: الـخـراج بـالـضـمـان. (قاعدہ نمبر :۱۲۹،ص:۸۰،ط: اشرفی بکڈپو)

اور اگر یہ شخص نقصان اور خسارہ برداشت کرنے کے لئے تیار نہیں ہے، تو پھر نفع کا حقدار بھی کمپنی یا ادارہ ہوگا؛ کیوں کہ وہ ہی نقصان بھی برداشت کرتا ہے، اس صورت میں سرمایہ کمپنی یا ادارہ کے قبضہ میں قرض ہوجائے گا۔

اس لئے کمپنی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ قیمت کم ہوجانے کی صورت میں بھی بونڈز پر لکھی ہوئی قیمت سے ہی بونڈز خریدے؛ بلکہ جس دن بونڈز کی خرید وفروخت کا عقد کرنا ہے، اس دن جانبین کی رضامندی جس قیمت پر ہوجائے اس کے عوض میں کمپنی بونڈز خرید لے۔

(**۹**) بونڈ کے دستاویز اور معاہدہ میں احتیاط فنڈ کا تذکرہ ہوتا ہے اور یہ صراحت ہوتی ہے کہ حاصل ہونے والا نفع کا دس فیصد احتیاط فنڈ میں جمع رہے گا؛ تاکہ مستقبل میں نفع یا رأس

المال میں کمی کی صورت میں احتیاط فنڈ سے تلافی ہو سکے۔

تو چوں کہ نفع کا فیصد صکوک کا دس فیصد یا سات فیصد ماننے میں ربا لازم آتا ہے، اس لئے اوپر اس کو مضاربہ یا مشارکہ مان لیا گیا اور چوں کہ مضاربہ یا مشارکہ میں حاصل شدہ نفع میں فیصد متعین کیا گیا، نہ کہ صکوک کا فیصد، اس لئے اب جو بھی نفع ہوگا وہ فیصد کے اعتبار سے تقسیم ہوگا، اس لئے اس میں تو تلافی کا سوال ہی نہیں، اور سوال تو اس وقت ہوتا ہے جب کہ نفع ہو یا نقصان، جب کہ اصحاب بونڈز کے لئے سات یا دس فیصد نفع میں شرکت لازم کردی گئی ہے۔

رہا مسئلہ رأس المال میں کمی، خسارہ اور نقصان کی تلافی کا، تو اس کے لئے احتیاط فنڈ میں نفع جمع رہے اور پھر خسارہ کے وقت تلافی ہو جائے تو اس میں بھی خرابی لازم آرہی ہے۔

وہ اس طرح کہ مثلاً زید نے ہزار (۱۰۰۰) روپئے کی قیمت والے پانچ بونڈز خریدے اور نفع میں اس کے لئے پانچ فیصد متعین ہوا، اب نفع ۲۰۰۰/روپیہ ہوا تو اس کو پانچ فیصد کے حساب سے ۱۰۰/روپئے ملے، اس میں سے ۲۵/روپئے مثلاً احتیاط فنڈ میں جمع ہوا، پھر دوسرے سال ۵۰۰۰/روپئے نفع ہوا تو پانچ فیصد کے حساب سے اس کو ۲۵۰/روپئے ملے، اس میں سے مثلاً ۵۵/روپئے احتیاط فنڈ میں جمع ہوا تو دو سال کے ۸۰/روپئے جمع ہوا۔

تیسرے سال زید اپنے تمام بونڈز بیچنا چاہتا ہے تو تین صورتیں ہوں گی، یا تو بونڈز کی قیمت لے گا اور دو سال کا (۸۰/روپئے) جمع شدہ نفع زید ہی کے نام رہے گا، یا بونڈز کے ساتھ نفع بھی خریدار عمرو کے نام ٹرانسفر ہوگا یعنی نفع بائع کو ملے یا مشتری کو ملے یا دونوں کے بجائے مصارف خیر میں صرف ہو۔

اور اگر پہلی صورت ہے تو اس میں زید ہی کے نام نفع باقی رہے اور بعد میں زید ہی کو وہ نفع ملے تو اس کو احتیاط فنڈ کہنے کے بجائے پھر (PF : Provident Fund) ہی کہا

جائے، وہ زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔

اوراگر دوسری صورت ہے تو اس وقت بونڈز ۱۰۰۰/روپئے کا وثیقہ ہے اور مزید ۸۰/روپئے (دوسال کا جمع شدہ نفع)، تو یہ سواء بسواء کے بجائے کمی بیشی لازم آرہی ہے، جو سود ہوگا۔

اوراگر یہ دوسال کا جمع شدہ نفع بائع ومشتری کسی کو نہ ملے؛ بلکہ رفاہ عام یا مصارف خیر میں خرچ کیا جائے تو اس کی یک گونہ گنجائش معلوم ہوتی ہے، جب کہ دستاویز میں اس کی صراحت ہو۔

تاتارخانیہ میں مذکور ہے ''اگر ابتداء ہی نفع کا ایک متعین فیصد مساکن وغیرہ کے لئے مختص کردیا جائے تو جائز ہے۔''

تواسی طرح یہاں بھی یہ صراحت ہو کہ تلافی کی نوبت نہ آئے اور کوئی حامل بونڈز اپنا بونڈز دوسرے کو بیچ دے تو اس کا جمع شدہ نفع مصارف خیر میں صرف ہوگا۔ جیسے تاتارخانیہ میں ہے: وفي السراجية: مضارب اشترط لرب المال ثلث الربح ولعبد رب المـال ثـلث الربح على ان يعمل العبد معه ولنفسه ثلث الربح فهي جائزة، و كذا اذا شرط ثلث الربح لامرأة المضارب او مكاتبه او للمساكن او في الرقاب او في الحج. (کتاب المضاربہ: الفصل السادس فی شرط الربح لثالث، رقم المسئلۃ: ۲۳۵۶۱، ج: ۱۵، ص: ۴۰۶)

(ز) مضاربت میں ایک فریق کا سرمایہ اور دوسرے کی محنت ہوتی ہے اور سرمایہ ومحنت کی اجتماعیت کے بعد نفع ہوتا ہے، اس نفع کے حصول کے لئے مضارب میں تجارت کی اہلیت ،مہارت اور سمجھ داری کی ضرورت ہوتی ہے، لیکن چوں کہ تجارت میں نفع ونقصان دونوں لازمی جزو ہیں، کبھی نفع ہوتا ہے کبھی نقصان، اس خسارہ اور نقصان کی ضمانت مضارب پر تو نہیں ہوگی؛ لیکن کبھی اس پروجیکٹ یا تعمیری منصوبہ سے حکومت یا فرد ثالث کو دل چسپی ہوتی

ہے، اس لئے وہ سرمایہ میں نقصان یا نفع میں کمی کی صورت میں اس کی بھرپائی اور تلافی کی ضمانت لیتے ہیں، اسی کو اصطلاح فقہ میں ''کفالت'' کہتے ہیں۔

کفالہ کے محاسن وفوائد اظہار شفقت ہے اور اپنے کسی مسلمان بھائی کی رعایت کرنا ہے؛ تاکہ اس کا دیا ہوا مال یا چیز ضائع نہ ہو، اب کفالت کی وجہ سے وہ اصیل اور کفیل دونوں سے مطالبہ کرے گا اور اپنے مال اور چیز کی وصولیابی اس کے لئے آسان ہو جائے گی۔

اور یہ بات بھی قابل ملحوظ ہے کہ کفالت کے لئے کچھ شرائط وارکان ہے، جیسے ایجاب وقبول اور کفالت دیون وغیرہ میں ہوتی ہے، لیکن کچھ اقسام ایسی بھی ہے کہ اس میں کفالت وضمانت صحیح نہیں ہے، انہیں میں سے ایک سوال مذکور کی صورت ہے، حاملین بونڈز کے لئے کوئی تھرڈ پارٹی یا حکومت نفع یا رأس المال کی ضمانت لے تو یہ ضمانت وکفالت کا التزام شرعا درست نہیں ہے، جیسا کہ فریدالدین دہلوی تحریر فرماتے ہیں:

واما بیان شرائط جواز الکفالة فنقول: من شرائط جواز الکفالة علی الخصوص کون المکفول به مضمونا علی الاصیل بحیث الاصیل یجبر علی تسلیمه، وعن هذا قلنا: ان الکفالة بالامانات کالودائع واموال المضاربات والشرکات باطلة، لان هذه الاشیاء غیر مضمونة لا عینها ولا تسلیمها. (الفتاوی التاتارخانیة: کتاب الکفالة، فصل فی بیان رکن الکفالة، رقم المسئلة: ۱۴۱۰۰، ص: ۸۵، ج: ۱۰، ط: مکتبہ زکریا دیوبند)

نیز دین یا عین اگر اصیل پر لازم ہو رہا ہو تو اس کی طرف سے کوئی کفیل اور ضامن بن سکتا ہے؛ لیکن جو چیز اصیل یعنی مضارب پر لازم ہی نہ ہوتی ہو تو تیسرے شخص کو لازم نہ ہونے والی چیز کا ضامن اور کفیل کیسے بنایا جا سکتا ہے اور اصیل یعنی مضارب پر خسارہ اور نقصان کی تلافی کی ضمانت لازم نہ ہونے کے بارے میں تفصیل سطور بالا میں گذر چکی ہے، اسی کو سلیم رستم باز اس طرح نقل فرماتے ہیں:

........وكذلك لا تصح الوكالة بعين المال المرهون والمستعار والمأجور وسائر الامانات لكونها غير مضمونة على الاصيل.

اعلم ان الاعيان اما امانة واما مضمونة على الاصيل فالاول كالوديعة ومال المضاربة ومال الشركة والمستعار والمأجور في يد المستأجر والمقبوض على سوم النظر او على سوم الشراء بدون تسمية ثمنه، فهذه لاتصح الكفالة بها لانها غير مضمونة على الاصيل. (شرح المجلہ :الکتاب الثالث فی الکفالہ،الفصل الثانی فی شرائط الکفالہ، المادہ:۶۳۱،ص:۳۴۳،ج:۱،ط:اتحاد بکڈپو دیوبند)

مذکورہ بالا تفصیل کی روشنی میں حکومت یا تھرڈ پارٹی کو ضامن یا کفیل بنانا صحیح معلوم نہیں ہوتا، اس لئے کہ تجارت میں کبھی نفع زیادہ ہوگا اور کبھی کمی واقع ہوگی اور کبھی کمی رأس المال تک سرایت کرے گی تو اس صورت میں رب المال (حاملین بونڈز) کو تو نفع ہی نفع مل رہا ہے، تو جب نفع کم ہو اور حکومت تلافی کردے تو یہ اضافی رقم تو سود ہوگی، اسی طرح رأس المال میں تلافی بھی سود ہی کے درجہ میں ہے، جو کسی طرح جائز نہ ہوگا۔

(**ح**) بیمہ کا متبادل ایک تو تعاونی (Mutual Insurance) ہے، جس میں شرکاء اپنی اپنی مرضی سے فنڈ میں رقمیں جمع کراتے ہیں، اور سال کے دوران جن جن لوگوں کو کوئی نقصان پہنچا ہو تو اس فنڈ سے ان کی امداد کرتے ہیں، پھر سال کے ختم پر اگر رقم بچ گئی ہو تو وہ شرکاء کو بحصہ رسدی واپس کردی جاتی ہے یا ان کی طرف سے آئندہ سال کے فنڈ کے لئے چندے کے طور پر رکھ دی جاتی ہے۔

اس کے علاوہ اب عالم اسلام کے کئی ملکوں میں ''شرکات التکافل'' کے نام سے کچھ کمپنیاں قائم ہوئی ہیں، جنہیں تجارتی بیمہ کے متبادل کے طور پر قائم کیا گیا ہے، ان کا بنیادی تصور یہ ہے کہ ہر بیمہ دار کمپنی کا شیئر ہولڈر رہوتا ہے، کمپنی اپنا سرمایہ نفع بخش کاموں میں

لگا کراس کا نفع اپنے شیئر ہولڈرز میں تقسیم بھی کرتی ہے اور کمپنی ہی کے ایک ریز رو فنڈ سے ذمہ داروں کے نقصانات کی تلافی بھی کرتی ہے۔(اسلام اور جدید معاشی مسائل: غیر مصرفی مالیاتی اداروں کا شرعی حکم، عنوان بیمہ کا متبادل: ج:۷، ص:۲۹۲، ط: مکتبہ فیصل دیوبند)

چوں کہ تکافل رسک (Risk) مینجمنٹ کا ایک طریقہ ہے، اس لئے یہ ضروری ہے کہ ہم رسک کی تعریف اور اس کے احکامات کو شریعت کی نظر سے دیکھ لیں۔

انشورنس یا تکافل کے ذریعہ خطرات کو ختم یا کم سے کم کیا جاتا ہے، جیسے :رسک(Risk Management)یعنی''خطرہ کی تدبیر کرنا'' کہتے ہیں۔

رسک کی تعریف:

اب جس رسک کو مینج کیا جاتا ہے، وہ کیا چیز ہے؟اس کی تعریف درج ذیل الفاظ میں کی گئی ہے: رسک ان غیر معلوم واقعات کو کہتے ہیں، جو مستقبل میں مالی اثرات اور نقصانات میں معتد بہ(Significant)اثر ڈال سکتا ہے۔

رسک کی دو مشہور قسمیں ہیں:

(۱)تخمینی خطرات:(Speculative Risks)

اس سے مراد وہ رسک ہے، جن میں نفع ونقصان دونوں کا احتمال ہوتا ہے، بزنس اور کاروبار سے متعلق تمام سرگرمیوں میں اس قسم کے رسک پائے جاتے ہیں، اسی وجہ سے کہا جاتا ہے:''کاروبار تخمینی خطرات کا مجموعہ ہے۔''

(۲)خالص خطرات:(Pure Risks)

ان میں نفع کا احتمال نہیں ہوتا، بلکہ یا تو نقصان ہوتا ہے اور اگر نقصان نہ ہو تو نفع بھی نہیں ہوتا، مثلاً آگ، زلزلہ، سیلاب وغیرہ۔

انشورنس کا تعلق اسی دوسری قسم کے ساتھ ہے، یعنی اس میں خالص خطرات کو انشور کیا

جاتا ہے۔(تکافل کی شرعی حیثیت:ص:۵۶،۵۷،ط:ادارۃ المعارف کراچی)

چوں کہ تکافل کو مروجہ بیمہ کا متبادل قرار دیا گیا ہے،جیسا کہ ''اسلام اور جدید معاشی مسائل'' کے حوالہ سے گذرا،اس لئے اس کا مفہوم اور مختصر تفصیل سمجھ لیں۔

تکافل کی لغوی تعریف:

لفظ تکافل ''کفالت'' سے نکلا ہے اور کفالت،ضمانت اور دیکھ بھال کو کہتے ہیں،جب یہ بابِ تفاعل میں گیا،تو اس میں شرکت کے معنی آ گئے،لہذا اب تکافل کے معنی ہوئے''باہم ایک دوسرے کا ضامن بننا''یا''باہم ایک دوسرے کی دیکھ بھال کرنا''۔

تکافل کی اصطلاحی تعریف:

تکافل ایک اسلامی انشورنس کا نظام ہے،جو باہمی تعاون وتناصر اور تبرع کے اصول پر مبنی ہے،جہاں تمام شرکاء رسک کو شیئر کرتے ہیں،اور اس طرح باہمی تعاون وتناصر کے طریقہ سے شرکاء مقررہ اصول وضوابط کے تحت ممکنہ مالی اثرات سے محفوظ ہو جاتے ہیں۔

تکافل کا عام ماڈل:(General Model)

عام ماڈل سے مراد یہ ہے کہ قطع نظر اس سے کہ تکافل کی بنیاد (Basis) کیا ہے،شروع میں چند حصہ دار(Shareholders) مل کر ایک کمپنی بناتے ہیں،جسے ''تکافل کمپنی''یا اسلامی کمپنی کہا جائے گا،جس کی تفصیل ذیل میں درج کی جاتی ہے:

(ا) کمپنی ایک پول (Pool) بناتی ہے،اور جو لوگ تکافل کی سہولت لینے کے خواہش مند ہیں،ان سے درخواست کرتی ہے کہ اس میں چندہ (Contributions) دیں،جس کے قواعد(Rules) مقرر ہوں گے،وہ ان قواعد کے مطابق چندہ دیتے ہیں اور پول حسب قواعد ان کے نقصانات کی تلافی (Cover) کرتا ہے،اس کے لئے کمپنی باقاعدہ مارکیٹنگ کرتی ہے۔

(۲) کمپنی اس پول کی مالک نہیں ہوتی، اس کا کردار صرف پول کو چلانا ہے، پول کے اموال اور منافع کا حساب محفوظ رکھتی ہے، کمپنی کا کھاتہ اور اس کا کھاتہ بالکل الگ الگ ہوتا ہے، کمپنی کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنی خدمات کے عوض اس پول سے فیس وصول کرے، جسے ''وکالہ فیس'' کہتے ہیں، اگرچہ بعض کمپنیاں یہ کام مفت بھی کرتی ہیں، لیکن وہ مضاربہ میں سے اپنا حصہ زیادہ مقرر کرتی ہیں، یعنی جو کمپنیاں وکالہ فیس وصول نہیں کرتیں، وہ مضاربہ شیئر زیادہ رکھتی ہیں۔

(۳) کمپنی پول میں جمع شدہ رقم سرمایہ کاری میں لگاتی ہیں، جس میں کمپنی کی حیثیت بعض صورتوں میں مضارب کی اور پول کی حیثیت ''رب المال'' کی ہوتی ہے اور بعض صورتوں میں پول مؤکل اور کمپنی کی حیثیت وکیل کی ہوتی ہے اور بعض صورتوں میں وکالہ اور مضاربہ دونوں ہوتے ہیں۔

(۴) شرکاء وقت کے ساتھ ساتھ بڑھ سکتے ہیں، نیز مضاربہ میں منافع بھی حاصل ہوسکتا ہے، جس کی وجہ سے پول کا سرمایہ بڑھے گا، پھر مختلف خرچوں اور شرکاء کو رقم دینے کے بعد اگر کچھ بچا، تو اس کو ''فائض'' یا ''قدر زائد'' کہتے ہیں، جس میں کمپنی کو مختلف قسم کے اختیارات حاصل ہوتے ہیں کہ کچھ رقم مختلف ریزوڈ فنڈ میں ڈالے، کچھ شرکاء میں تقسیم کرے ، اور کچھ پول میں واپس ڈال دے۔

تکافل کمپنی کے بنیادی اعمال:

سابقہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ تکافل کے بنیادی اعمال تین ہیں:

(۱) شرکاء چندہ دیتے ہیں۔

(۲) پول حسب شرائط ان کو رقم دیتا ہے۔

(۳) سرپلس یا اس کا کچھ حصہ شرکاء کی طرف جاسکتا ہے۔

یہ تینوں کام باہم مربوط ہیں اوراس میں باقاعدہ شروط وقواعد کے مطابق لین دین لازم ہوتا ہے، یعنی شرکاء چندہ کے پابند ہوتے ہیں اور پول تلافی دینے کا پابند ہوتا ہے، لہذا اب یہ سوال پیدا ہوا کہ فقہی اعتبار سے اس اسکیم کو کیا کہیں گے؟ نیز اس میں شرعی اعتبار سے لین دین کس طرح اور کیوں کر لازم ہوگا؟

ان جیسے سوالات کے جوابات مختلف علماء نے مختلف طریقوں سے دیئے ہیں، جن کی الگ الگ تکییف فقہی (یعنی یہ کہ شرعی اعتبار سے یہ ماڈل کس باب میں داخل ہے) کی جاسکتی ہے، اس میں بہتر تکییف فقہی ذیل میں درج ہے:

صحیح اساس:

تکافل کی صحیح اور شرعی بنیاد وہ ہوگی جس میں شرعی پیچیدگیاں اور مسائل پیدا نہ ہوں، اور یہ اس وقت ہے جب کہ مذکورہ پول کو تعاونی قرار دیا جائے، جس کا مقصد یہ ہو کہ جن شرکاء کو نقصان پہنچے، یہ پول اس نقصان کو پورا کرے اور جو عطیات اس میں آرہے ہیں، وہ محض تبرعات ہوں، وہ کسی شرط کے ساتھ مشروط نہ ہوں، اور شرکاء کی ملکیت سے خارج ہوں، تاکہ ان پر نہ زکوۃ واجب ہو، اور نہ ان میں میراث کے احکام جاری ہوں، اور نہ اس کی بنیاد پر وہ لوگ قدرے زائد (سرپلس) کے مستحق ہوں، بلکہ یہ تبرعات مکمل طور پر پول کی ملکیت میں چلے جائیں اور پول ان میں حسب قواعد مقررہ تصرف کرے، اس صورت میں چندہ دہندگاں اور پول کے مابین ایسا کوئی تعلق نہ ہوگا جس کی وجہ سے یہ لوگ معاوضوں کے مستحق ہوں، بلکہ یہ لوگ چندہ اور عطیات دیتے ہیں، جن کا معاوضہ سے کوئی تعلق نہیں ہوگا، اور غیر مشروط ہوگا، پھر جب ان کو نقصان پہنچے اور پول ان کے نقصان کی تلافی کرے تو وہ ایک مستقل عطیہ ہے، جسے ''عطاء مستقل'' کہتے ہیں، وہ کسی سابقہ عقد کا نتیجہ نہیں، چوں کہ پول کو اپنی ملکیت میں ہر قسم کے تصرف کا اختیار حاصل ہے، لہذا اس کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ فائض میں سے شرکاء کو

بھی کچھ حصہ دیدے۔

تکافل ماڈل کی خصوصیات:

خلاصہ یہ ہے کہ تکافل ماڈل میں درج ذیل خصوصیات پائی جائیں اوردرج ذیل مقاصد حاصل ہوں:

(۱) چندہ دہندگاں کا چندہ دینا کسی شرط کے ساتھ مشروط نہ ہو۔

(۲) پول کا کورتج مستقل عطیہ کی حیثیت سے ہو، یعنی وہ کسی سابق عقد کا نتیجہ نہ ہو۔

(۳) چندہ کی ملکیت شرکاء کی ملکیت سے خارج ہو۔

(۴) پول اس چندہ کا مالک ہو، کیوں کہ "خروج الشيئ لا الى الملك" درست نہیں، یعنی یہ کہ ایک شئی کسی کی ملکیت سے نکل جائے اور کوئی دوسرا اس کا مالک نہ بنے۔

ان خصوصیات پر مشتمل ماڈل نہ عقد معاوضہ بنے گا، نہ اس میں زکوۃ اور میراث کے مسائل پیدا ہوں گے۔

یہ مقاصد اس وقت حاصل ہوسکتے ہیں، جب کہ اس پول کا ایک معنوی اور قانونی وجود ہو، جس کو ''شخص قانونی'' کہتے ہیں، یہ ایسا شخص ہو کہ جو مالک بھی بنتا ہو اور بناتا بھی ہو (چنانچہ جو تکافلات محض تبرعات پر مبنی ہیں، ان کا کوئی مستقل قانونی وجود نہیں) اور وہ اساس اور بنیاد صرف ''وقف'' ہے، لہذا پول ''وقف'' پر مبنی ہونا چاہئے، کیوں کہ وقف ہی ایک ایسی چیز ہے، جس کا الگ وجود شریعت بھی مانتی ہے، اور قانون بھی مانتا ہے، نیز وقف میں کافی گنجائش ہے، یعنی اس کا دائرہ وسیع ہے، اس میں بسا اوقات ایسی شرائط کی بھی گنجائش ہوتی ہیں، جو دوسرے عقود میں نہیں چلتیں، اس لئے کہ وقف میں شرائط کی گنجائش ہبہ اور تبرع کے مقابلہ میں زیادہ ہے، لہذا ہمارے نزدیک تکافل کی بہترین بنیاد اور نسبتاً مسائل اور پیچیدگیوں سے دور راستہ ''وقف'' ہی ہے۔

وقف میں ذکر کردہ نکات میں سے درج ذیل چار نکات کا زیادہ دخل ہے:

(۱) نقود کا وقف جائز ہے۔

(۲) واقف بوقت وقف کوئی جائز اور مناسب شرط لگا سکتا ہے۔

(۳) اصل وقف خرچ نہیں ہوگا؛ البتہ اس کو باقی رکھتے ہوئے اس سے استفادہ کیا جائے گا، نیز وقف کو جو چندہ یا عطیہ ملتا ہے، وہ خود وقف نہیں ہوگا، بلکہ وہ مملوک وقف ہوگا، لہذا اس کے عین کو خرچ کرنا جائز ہوگا۔

(۴) وقف میں یہ ضروری ہے کہ وہ ایسی جہت کے لئے ہو جو منقطع نہ ہو، یعنی وقف کا مقصد جاری وساری ہو، ختم ہونے والا نہ ہو۔

اب یہاں چند ماڈلز کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے۔

مضاربہ ، وکالہ ، وقف ماڈل

وقف کی بنیاد پر تکافل کا ماڈل اس طرح بنے گا:

(۱) کمپنی کے شیئر ہولڈرز کچھ رقم باقاعدہ وقف کریں گے، اس رقم سے ایک وقف پول قائم کیا جائے گا، یہ رقم وقف ہوگی، ان شیئر ہولڈرز کی حیثیت واقف کی ہوگی اور یہ رقم ہمیشہ فنڈ یا پول میں باقی رہے گی، کیوں کہ یہ اصل وقف ہے، اس کو (Ceding Amount) کہتے ہیں۔

(۲) یہ وقف پول اللہ تعالیٰ کی ملکیت ہوگا، کوئی اور مالک نہیں ہوگا، یعنی نہ کمپنی مالک ہوگی اور نہ کوئی اور، اس کا ایک مستقل معنوی وجود ہوگا، جو کہ شخص حقیقی کی طرح مالک اور مُملِّک (مالک بنانے والا) بنے گا۔

(۳) جو لوگ تکافل کی سہولت حاصل کرنا چاہتے ہیں، وہ ایک خاص مقدار میں حسب شرائط وقف نامہ فنڈ کو چندہ دیں گے، اس فنڈ کا نام (Participant PTF

Takaful Fund) ہے۔

(۴) شرکاء جو چندہ دیں گے وہ وقف نہیں ہوگا، بلکہ مملوکِ وقف ہوگا، لہذا اس کو وقف کے اغراض کے لئے خرچ کرنا جائز ہوگا۔

(۵) مذکورہ فنڈ کو شرعی طریقہ کے مطابق کاروبار میں لگایا جائے گا اور حاصل شدہ منافع کا مالک وقف فنڈ ہی ہوگا۔

(۶) فنڈ سے استفادہ کرنے کی شرائط طے کی جائیں گی۔

(۷) نیز ہر قسم کے تکافل میں چندہ کی تعیین ہوگی اور فوائد کے استحقاق کے قواعد وضع (مقرر) کئے جائیں گے، جس میں یہ بھی جائز ہے کہ فوائد کی تعیین ایکچوری کی بنیاد پر ہو۔

(۸) فنڈ سے شرکاء کو جو فوائد ملیں گے، وہ ان کے تبرعات کی بنیاد پر نہیں، بلکہ وہ ''عطاء مستقل'' ہوں گے، یعنی اس لحاظ سے کہ وہ بھی ''موقوف علیہم'' (موقوف علیہ اس شخص کو کہتے ہیں جس پر وقف کیا گیا ہو) میں داخل ہے۔

یادرہے کہ شرکاء یا ارکان فنڈ خود واقفین نہیں، بلکہ واقف اصلا شیئر ہولڈرز ہیں ،جنہوں نے شروع میں ایک خاص رقم وقف کر کے وقف فنڈ قائم کیا ہے۔

(۹) وقف فنڈ چوں کہ تمام رقوم خواہ اصل ہوں یا منافع ہوں؛ مالک ہے، اس لئے اس فنڈ کو اختیار ہے کہ وہ اس کو جس طرح خرچ کرنا چاہے خرچ کرے، سرپلس میں اس کو ئی طرح کے اختیارات حاصل ہوں گے، جو کہ وقف نامہ میں مذکور ہوتے ہیں۔

(۱۰) تحلیل کی صورت میں تمام اخراجات ادا کر کے باقی ماندہ رقم کو کسی کارِ خیر میں لگایا جائے گا، البتہ جو اصل وقف رقم تھی یعنی وہ اس جیسے کسی اور وقف میں دی جائے گی۔

(۱۱) کمپنی چوں کہ فنڈ کو منظّم کرے گی، شرکاء کے نقصانات کی تلافی کرے گی اور بہت سارے کام کرے گی، اس لئے وہ ان خدمات کے صلہ میں حق الخدمت لے سکتی ہے، جسے

''وکالہ فیس'' کہتے ہیں، نیز کمپنی چوں کہ ''مضارب'' بھی ہے، اس لئے وہ مضاربت کی بنیاد پر نفع میں سے اپنا مقررہ حصہ بھی لے سکتی ہے، جسے ''مضاربہ شیئر'' کہتے ہیں۔

مضاربہ ماڈل:

اس ماڈل میں سرپلس شرکاء اور کمپنی کے درمیان طے شدہ تناسب سے تقسیم ہوتا ہے، اس میں آپریٹر وکالہ فیس نہیں لیتا، صرف مضاربہ شیئر لیتا ہے، جس میں عموماً وکالہ ماڈل کے مقابلہ میں مضارب کا حصہ نفع زیادہ ہوتا ہے، اس ماڈل میں کمپنی یا آپریٹر کی حیثیت مضارب کی ہوتی ہے اور پول کی حیثیت رب المال کی ہوتی ہے، لہذا نفع دونوں میں (Predefined Ratio) کے مطابق تقسیم ہوگا، اس ماڈل میں سرپلس میں سے کمپنی کو بھی ملے گا، جب کہ وقف ماڈل میں نہیں ملتا۔

باقی کلیمز اور کوریجز تکافل فنڈ سے اسی طرح ادا کئے جاتے ہیں، جس کی تفصیل مذکور ہوئی۔

وکالہ ماڈل:

اس میں آپریٹر شرکاء کا صرف وکیل ہوتا ہے، اور صرف وکالہ فیس لیتا ہے، آپریٹر کے فنڈ کے نفع یا نقصان، یا انڈر رائٹنگ رزلٹس سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔

اس میں آپریٹر کو ''وکالہ فیس'' کے علاوہ حسن کارکردگی کی بنیاد پر کچھ مزید رقم بھی ملتی ہے، جس کو ''Incentive'' بولتے ہیں، پاک قطر فیملی کمپنی کا PIA یعنی (Participant Investment Amount) فی الحال اسی ماڈل وکالہ پر مبنی ہے اور وکالہ شرعی اصول کے مطابق کام کرتی ہے، جسے ''وکالۃ الاستثمار'' کہتے ہیں اور اس کے شرعی اصول تقریباً وہی ہیں جو مختلف (Islamic Investment Funds) کے ہوتے ہیں۔

یاد رہے کہ اس ماڈل میں بھی کمپنی کو سرپلس میں سے کچھ لینے کا حق حاصل نہیں۔

تکافل اور انشورنس میں بنیادی فرق:

(۱) تکافل محض عقد تبرع ہے، جب کہ مروجہ انشورنس عقد معاوضہ ہے اور دونوں کے احکام بالکل الگ الگ ہیں، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔

(۲) تکافل میں فائض میں سے ممبر کو بھی حصہ مل سکتا ہے، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، جب کہ انشورنس میں سارا فائض کمپنی کا ہوتا ہے۔

(۳) تکافل میں دی جانے والی رقم فنڈ کی ملکیت میں جاتی ہے، کمپنی اس کی مالک نہیں ہوتی، جب کہ انشورنس میں اس نفع کی مالک بھی کمپنی ہوتی ہے۔

(۴) تکافل میں ان جمع شدہ رقوم پر حاصل شدہ نفع میں جاتا ہے، کمپنی اس کی مالک نہیں ہوتی، جب کہ انشورنس میں اس نفع کی مالک بھی کمپنی ہوتی ہے۔

(۵) تکافل کا اصل مقصد تعاون علی البر والتقوی ہے، کوئی کاروبار نہیں، اس لئے تکافل کے کاغذات میں ایسے الفاظ سے گریز کرنا چاہئے، جن سے معاوضہ یا کاروبار کا تاثر ملتا ہو، جیسے کہ بزنس یا کنٹریکٹ وغیرہ کے الفاظ، جب کہ انشورنس کا اصل مقصد تجارت اور کاروبار ہے۔

(٦) تکافل میں کمپنی کی حیثیت وکیل کی ہوتی ہے، جب کہ انشورنس میں کمپنی اصیل اور مالک ہے۔

(۷) تکافل کی باقاعدہ شرعی نگرانی ہوتی ہے، اور اس میں یہ تاکید کی جاتی ہے کہ فنڈ کو صرف ان معاملات میں لگایا جائے جو شریعت کے مطابق ہوں، فنڈ کو ناجائز کاروبار میں ہرگز لگانا جائز نہیں۔ چنانچہ تکافل رولز ۲۰۰۵ء کی رو سے ہر کمپنی کے لئے شرعیہ بورڈ ضروری ہے، جس میں کم سے کم تین ممبرز ہوں۔

جب کہ انشورنس میں اس طرح کی کوئی نگرانی نہیں ہوتی اور نہ ہی اس طرح کی کوئی پابندی ہے، جہاں فائدہ نظر آئے، وہاں سرمایہ کاری ہوتی ہے، اس میں یہ نہیں دیکھا جاتا کہ کاروبار شرعاً جائز اور حلال بھی ہے یا نہیں۔ (تکافل کی شرعی حیثیت :ص:۴۳،۷۹،۷۷-۸۱،۸۸-۹۳، ۱۰۶، ط:ادارۃ المعارف کراچی)

خلاصۂ بحث

(الف) صکوک میں عقد مضاربہ اور مشارکہ کے ارکان وشرائط کا لحاظ کیا جائے تو حامل سود قرضہ سے بھی امتیاز ہوگا اور ترقیاتی مقاصد بھی بحسن وخوبی حاصل ہوں گے۔

(ب) بیع کی عام شرائط کا لحاظ کیا جائے اور ٹرسٹ بنانے میں بھی مسئولہ منافع حاصل ہو جائیں گے۔

(ج) صکوک جاری کرنے والے ادارے یا کمپنی کے لئے اس طرح کی زیادتی جائز نہ ہوگی، حامل بونڈز راضی ہو یا نہ ہو، نفع میں فیصد متعین کیا جائے۔

(د) یہ صورت عقد مضاربہ ومشارکہ میں جائز نہ ہونی چاہئے۔

(ھ) کمپنی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ قیمت کم ہو جانے کی صورت میں بھی بونڈز کو اس پر لکھی ہوئی قیمت سے خرید لے، ہاں! یہ کیا جاسکتا ہے کہ جس دن بونڈز کی خرید وفروخت کا عقد کرنا ہے اس دن جانبین کوئی ایک قیمت پر راضی ہو جائیں، کم ہو یا زیادہ یا اسی قیمت میں، اور اس رضامندی والی قیمت سے کمپنی بونڈز خرید لے۔

(و) مضاربہ میں چوں کہ نفع میں فیصد متعین ہے، اس لئے کمی کا سوال نہیں اور اگر رأس المال کی تلافی کے لئے جمع کیا جائے تو بھی خرابی لازم آرہی ہے، جب کہ کوئی حامل بونڈز پروجیکٹ کی مدت ختم ہونے سے قبل اپنا بونڈ بیچے، اس کے بجائے (PF) سسٹم مناسب معلوم ہوتی ہے۔

(ز) مذکورصورت میں حکومت کا تھرڈ پارٹی کو کفیل اور ضامن بنانا صحیح معلوم نہیں ہوتا؛ کیوں کہ ضمانت اصل (مضارب و کمپنی) پر بھی لازم نہیں ہوتی۔

(ح) گذشتہ صفحات میں مذکورشرائط اور تفصیلات کے مطابق اسلامی انشورنس کمپنیوں میں انشورنس کرانا درست ہوگا۔

❖❖❖

سوال نامہ:

اعضاء واجزاء انسانی کا عطیہ

اسلام میں انسانی زندگی کے تحفظ کو خصوصی اہمیت دی گئی ہے، یہاں تک کہ حالت اضطرار میں جان بچانے کے لئے حرام اشیاء کو کھانے اور پینے کی بھی اجازت دی گئی ہے، انسانی زندگی کے تحفظ کا ایک اہم ذریعہ علاج بھی ہے، پیغمبر اسلام ﷺ نے علاج کرانے کی ترغیب دی ہے، آپ نے یہ بھی فرمایا کہ جیسے بیماریاں اللہ کی مشیت سے پیدا ہوئی ہیں ، اسی طرح دوائیں بھی اللہ ہی کے حکم سے وجود میں آئی ہیں، لہذا جب بیمار ہو جاؤ تو دوا کا استعمال کیا کرو، خود رسول اللہ ﷺ نے اپنا علاج کرایا ہے۔

قدیم زمانہ میں عام طور پر نباتات اور جمادات سے علاج کیا جاتا تھا، بعض دوائیں زمین کے اجزاء سے حاصل کی جاتی تھیں، جیسے: چونا، لوہا، سونا، چاندی وغیرہ اور نباتات تو بے شمار ہیں جن کا دوا کے طور پر استعمال ہوتا رہا ہے اور میڈیکل سائنس کی ترقی کے اس دور میں بھی بیشتر دوائیں نباتات ہی سے حاصل کی جاتی ہیں، جمادات و نباتات کے علاوہ حیوانی اجزاء سے علاج کی صورت بھی زمانہ قدیم سے پائی جاتی ہے، شہد کے شفا ہونے کا ذکر قرآن مجید میں موجود ہے، فقہاء کے یہاں بعض جانوروں کے دودھ یہاں تک کہ خون سے بھی علاج کا ذکر ملتا ہے، حدیث سے بطور علاج اونٹنی کے پیشاب استعمال کرنے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے؛ چنانچہ بعض فقہاء اس کے قائل ہیں۔

موجودہ سائنسی ترقی سے پہلے انسانی اجزاء سے علاج کا ایک دو صورتوں کو چھوڑ کر تذکرہ نہیں ملتا، جیسے کتب فقہ میں عورت کے دودھ کو کان کے درد میں بطور دوا کے استعمال کرنے کا

ذکر پایا جاتا ہے؛ لیکن انسانی اعضاء اور دوسرے اجزاء کے ذریعہ علاج کا تذکرہ نہیں ملتا، انسانی اجزاء میں سے ایک شخص کا خون دوسرے شخص کو چڑھانے کی اجازت ہے، اور ایک شخص کے عضو کی دوسرے شخص کے جسم میں پیوندکاری کی جاسکتی ہے یا نہیں؟ یہ موضوع اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے سمینار میں زیر بحث آچکا ہے اور ایک مؤقر عالم دین کے اختلاف کے ساتھ شرکاء سمینار نے اسے جائز قرار دیا ہے، دوسری فقہ اکیڈمیوں کے فیصلے بھی اسی نقطہ نظر پر مبنی ہیں۔

اب ایک سوال یہ ہے کہ کیا کوئی شخص دوسرے متعین فرد کو یا کسی بھی ضرورت مند کو زندگی کے تحفظ یا کسی اہم ترین جسمانی منفعت کے حصول کے لئے اپنے کسی جزء یا عضو کا عطیہ کرسکتا ہے؟ یہ مسئلہ اس لئے قابل غور ہے کہ ایک طرف اس میں انسانی مدد کا پہلو ہے جو شریعت میں ایک پسندیدہ فعل ہے، دوسری طرف انسان کا پورا وجود قابل احترام ہے، انسان کا اپنے کسی عضو یا جزو کو دوسرے کو استعمال کے لئے دے دینا بظاہر انسانی تکریم کی مغائر معلوم ہوتی ہے۔

ان دونوں پہلوؤں کو سامنے رکھتے ہوئے درج ذیل سوالات پیش خدمت ہیں:

(۱) کیا ایک مسلمان دوسرے مسلمان یا غیر مسلم کو اس کی ضرورت کی بناء پر خون کا عطیہ دے سکتا ہے؟

(۲) قدرتی اور غیر معمولی حادثات میں خون کی بہت زیادہ ضرورت پڑتی ہے؛ کیوں کہ ایک ہی وقت میں بہت سارے زخمیوں کی جان بچانے کی کوشش کی جاتی ہے اور پھر ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی مریض کو جس گروپ کا خون مطلوب ہو فوری طور پر اس گروپ کا خون مہیا نہیں ہوتا؛ چنانچہ اس ضرورت کو پوری کرنے کے لئے بلڈ بینک قائم ہیں، جہاں لوگ رضا کارانہ طور پر خون کا عطیہ دیتے ہیں اور ایسے بینک بھی عام طور پر خون کی

قیمت وصول نہیں کرتے ،مفت خون فراہم کرتے ہیں ؛ البتہ چاہتے ہیں کہ اس کے بدلے میں متأثر شخص کے متعلقین بھی خون کا عطیہ دیں جو دوسرے مریض کو کام میں آئے ، کیا ایسے بلڈ بینکوں میں مسلمان خون کا عطیہ پیش کرسکتے ہیں؟

(۳) خدمت خلق کی مختلف تنظیمیں وقتاً فوقتاً بلڈ کیمپ قائم کرتی ہیں ؛ تاکہ ایمرجنسی حالات کے لئے خون کا عطیہ حاصل کیا جائے اور اسے بلڈ بینک میں محفوظ کرادیتی ہیں، آج کل بعض مسلم تنظیمیں بھی ایسے کیمپ قائم کررہی ہیں ، خاص طور پر بڑے شہروں میں رسول ﷺ کی تاریخ ولادت میں ایسے کیمپ لگا کرتے ہیں اور برادران وطن پر اس کا اچھا اثر مرتب ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے پاس صرف لینے والا ہاتھ نہیں ہے، دینے والا ہاتھ بھی ہے، تو کیا مسلمانوں کے لئے ایسے رضا کارانہ بلڈ بینک قائم کرنا جائز ہوگا ؟

(۴) خون کے عطیہ کے سلسلہ میں ایک قابل غور پہلو یہ بھی ہے کہ اگر کسی مریض کو خون کی شدید ضرورت ہو لیکن اس کا خون ایسے نادر گروپ سے تعلق رکھتا ہے جو بمشکل ہی ملتا ہو اور اسی گروپ کے خون کا حامل کوئی شخص موجود ہو تو اس کا خون دینا واجب ہوگا یا مستحب یا صرف جائز ؟

(۵) انسانی جسم کا ایک اہم ترین عضو جگر ہے ؛ جو غذا کو ہضم کرنے اور انسان کو غذا میں غیر محسوس طور پر آجانے والے مسموم اجزاء سے محفوظ رکھنے میں اہم کردار ادا کرتا ہے ، کچھ عرصہ پہلے تک جگر کی پیوندکاری کو ناممکن سمجھا جاتا تھا ؛ لیکن جدید میڈیکل ترقی نے اس کو ممکن بنادیا ہے اور خود ہندوستان میں اس کے کئی کامیاب آپریشن ہوچکے ہیں ، ایک زندہ انسان کا جگر دوسرے انسان کو نہیں لگایا جاسکتا ؛ کیونکہ انسان جگر کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتا ہے ، البتہ جس شخص کا انتقال ہوچکا ہو ، انتقال کے فوراً بعد اس کا جگر نکالا جاسکتا ہے ؛ کیونکہ پہلے انسان کے دل و دماغ کی موت ہوتی ہے اس کے بعد چند

گھنٹوں تک اعضاء اور خلیات میں حیات باقی رہتی ہے، اگر اس کے باقی رہتے ہوئے کوئی عضو نکال لیا جائے تو دوسرے کو کام آسکتا ہے، کیا اس طرح کسی متعین مریض کو اس کی جان بچانے کے لئے یا اس عضو کو محفوظ کرنے والے کسی طبی ادارہ کو عطیہ کے طور پر دیا جاسکتا ہے تا کہ ایک انسان کی جان بچائی جاسکے۔

(٦) بینائی اللہ تعالی کی بہت بڑی نعمت ہے اور اسی لئے قرآن مجید میں بطور احسان کے قوت بصارت کا بار بار ذکر فرمایا گیا ہے، نابینا ہونے کی بعض صورتیں ایسی ہیں کہ ابھی تک کی تحقیق کے مطابق اس کا علاج نہیں ہوسکتا؛ لیکن بعض صورتوں میں اس کا علاج ممکن ہے کہ ایک انسان کے آنکھ کے قرنیہ کی اس نابینا کے حلقہ چشم میں پیوند کاری کردی جائے، اس طرح اس کو بینائی حاصل ہوسکتی ہے، ایک زندہ شخص کی آنکھ سے بھی اسے حاصل کیا جاسکتا ہے اور مرنے کے بعد بھی چند گھنٹے کے اندر مردہ سے قرنیہ حاصل کیا جاسکتا ہے، سوال یہ ہے کہ:

[الف] اگر کوئی زندہ شخص دوسرے شخص کو اپنی آنکھ کا قرنیہ عطیہ کرے اور سوچے کہ میرا کام تو ایک آنکھ سے چل سکتا ہے، اس سے ہمارے دوسرے بھائی کی آنکھیں بھی روشن ہوجائیں گی تو کیا ایسا کرنا جائز ہوگا؟

[ب] کیا کسی شخص سے قرنیہ اس کی موت کے بعد حاصل کیا جاسکتا ہے؛ تا کہ کسی متعین شخص کو بینائی فراہم کیا جاسکے۔

[ج] آج کل اسی مقصد کے لئے آئی بینک بھی قائم ہیں، جس میں رضا کارانہ طور پر آنکھوں کا عطیہ دیا جاسکتا ہے اور جس کو ضرورت درپیش ہو آئندہ اس کے حق میں اس سے استفادہ کیا جاسکتا ہے، کیا ایسے بینک کو زندہ یا مردہ شخص کی آنکھوں کا عطیہ دیا جاسکتا ہے؟

(۷) پانچویں اور چھٹے سوال میں یہ بات بھی وضاحت طلب ہے کہ اگر مردہ شخص کے جسم سے جگر یا آنکھ حاصل کرنی جائز ہو تو اس سلسلہ میں کس کی اجازت معتبر ہوگی؟ خود اس شخص کی یا اس کے ورثہ کی، یا دونوں کی؟ یعنی مردہ کی وصیت کافی ہوگی، یا صرف ورثہ کی اجازت دینا کافی ہوگا، یا مردہ کی وصیت کے ساتھ ساتھ اس کے مرنے کے بعد اس کے ورثہ کی طرف سے آمادگی بھی ضروری ہوگی؟

(۸) اللہ تعالیٰ نے ہر نومولود کے لئے اس کی ماں کے سینے میں صحت بخش دودھ کا خزانہ رکھا ہے، قرآن مجید کا بھی ارشاد ہے کہ مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلائیں اور تمام میڈیکل سائنس دانوں کا بھی اتفاق ہے کہ بچہ کے لئے سب سے محفوظ، تقویت بخش اور بہترین غذا ماں کا دودھ ہے، سوائے اس کے کہ ماں کسی ایسی بیماری میں مبتلا ہو کہ اس کا دودھ بچہ کے لئے مضر ہو جائے، لیکن قدیم زمانہ سے رواج رہا ہے کہ خواتین اپنے بچوں کے علاوہ دوسرے بچوں کو بھی دودھ پلایا کرتی تھیں اور دودھ پلانے والی عورتوں کو اس کی اجرت دی جاتی تھی، اسی پس منظر میں شریعت اسلامی نے رضاعت کو حرمت موبدہ کا ایک سبب مانا ہے، موجودہ دور میں خاص طور پر مغربی معاشرہ میں خواتین کی کسب معاش کی جدوجہد میں شامل ہو جانے کی وجہ سے یہ مزاج پروان چڑھا ہے کہ مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلانا نہیں چاہتیں، اس پس منظر میں مغربی ملکوں میں بہت سے دودھ بینک قائم ہو گئے ہیں، جو اپنا دودھ فراہم کرنے والی عورتوں کو معاوضہ ادا کرتے ہیں اور ضرورت مند بچوں کو دودھ مہیا کر کے ان سے معاوضہ وصول کرتے ہیں؛ گویا یہ انسانی دودھ کی تجارت کی ایک شکل ہے، ہندوستان میں بڑھتے ہوئے معیار زندگی کی وجہ سے خواتین میں ملازمت کا رجحان تیزی سے بڑھ رہا ہے اور یہاں بھی اس طرح کے بینک قائم کئے جانے کی توقع ہے، تو ایسے بینک کو عوض دے کر یا

بلاعوض کسی خاتون کا دودھ مہیا کرنا اور پھر اس دودھ کی ضرورت مند بچوں کے لئے فروخت کا کیا حکم ہوگا؟ اور اگر یہ صورت جائز ہو تو حرمت رضاعت کے سلسلہ میں کیا احکام ہوں گے؟

(۹) موجودہ مغربی تہذیب نے عملا اور بہت سی جگہ قانونا اس بات کو تسلیم کرلیا ہے کہ نسبی شناخت کا تحفظ ضروری نہیں ہے، اور بچوں کی ماں کی طرف نسبت کافی ہے، دوسری طرف یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ مردوں اور عورتوں میں خاصی تاخیر کے ساتھ نکاح کرنے کا رجحان بڑھ رہا ہے اور اس کے مختلف محرکات ہیں، جیسے ہر طرح کے معاشی اور سماجی فکر سے آزاد ہوکر اعلی ڈگریاں حاصل کرنا، عورتوں کا ملازمتیں کرنا، ایک عمر تک صنفی لذت اٹھانے کے لئے آزاد زندگی گذارنا، طلاق کا مشکل قانون، جس میں مرد پر ڈھیر ساری ذمہ داریاں عائد کردی جاتی ہیں وغیرہ، اس کی وجہ سے ایک دوسرا نقصان یہ ہے کہ بانجھ پن بڑھتا جارہا ہے اور بہت سے میاں بیوی فطری طور پر اولاد سے بہرہ یاب نہیں ہو پاتے، اس کے لئے مادہ منویہ بینک قائم کئے جاتے ہیں، جن مردوں کے مادہ منویہ میں تولیدی صلاحیت کے حامل جرثومے نہیں ہوتے ہیں، یہ ان کو کارکر جرثومے فراہم کرتے ہیں اور جن عورتوں میں تولید کے لائق بیضے پیدا نہیں ہو پاتے ہیں ان کے لئے بیضے فراہم کرتے ہیں، اب اس طرح کے بینک مشرقی ممالک اور مغربی تہذیب کی طرف تیزی سے بڑھتے ہوئے خود ہمارے ملک ہندوستان میں بھی قائم کئے جارہے ہیں، سوال یہ ہے کہ ایسے بینک قائم کرنا، کسی مرد یا خاتون کا بینک کو اور بینک کا کسی ضرورت مند مرد یا خاتون کو مادہ منویہ کا فروخت کرنا یا بغیر قیمت کے ہدیہ کے طور پر دینا کیا جائز ہوگا؟

❖❖❖

اعضاء واجزاءِ انسانی کا عطیہ اور اس کے احکام

از:۔ مفتی اقبال بن محمد صاحب ٹنکاروی

جہاں جدید سائنسی ترقی نے بہت سی تحقیقات پیش کی ہیں، وہیں اس نے طب میں بھی تحقیقات وترقی کی ہے، ایک مدت سے بلڈ ٹرانسفر کی تحقیق بھی ہوئی اور اس سے علاج کامیاب بھی ہوا، اس علاج کی حقیقت یہ ہے کہ کسی مریض کو کسی عارضہ کی وجہ سے بے حد نقاہت لاحق ہوجاتی ہے اور اگر فوری تدارک نہ کیا جائے تو مریض کی زندگی کی امید باقی نہ رہے ،مثلاً کوئی زخم لگا اور کثرت سے خون خارج ہوگیا یا کسی بیماری کی وجہ سے بہت ہی کمزوری بدن میں آگئی تو اس ضرورت میں ڈاکٹر کسی صحیح سالم انسان کا خون نکال کر لازمی مراحل سے گذرتے ہوئے مریض کے بدن میں بذریعۂ انجکشن اس کی رگوں میں داخل کرتا ہے؛ تاکہ مریض کی حالت سنبھل جائے ،آج کل اس ضرورت کے لئے بلڈ بینک بھی قائم ہیں، البتہ جس آدمی کا خون لیا جائے اگر مریض کے خون کے اجزاء سے ملتا جلتا ہو یعنی ایک گروپ ہو تو دینے والے کا خون مریض کے کام آسکتا ہے، یہ علاج ایک طرح انتفاع بجزء الآدمی میں داخل ہوجاتا ہے تو دوسری طرف کسی مریض کو خون کی اشد ضرورت ہے، اگر اسے خون دیا جائے تو اس کی مدد ہوجاتی ہے، اگر پہلی صورت کو ترجیح دی جائے تو اس کے لئے عدم جواز ہی کا حکم ہوگا اور اگر دوسری صورت پر توجہ کی جائے تو یہ عمدہ اور لائق ستائش عمل ہے، اس لئے دونوں پہلو پر نظر رکھنا ضروری ہوگا۔

خون کی حرمت کے اسباب:

یہ ملحوظ رہے کہ خون حرام ہے اور اس کی حرمت کے لئے دو دو سبب جمع ہوگئے ہیں،

حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: تحقیق اس مسئلہ کی یہ ہے کہ انسانی خون انسان کا جزء ہے اور جب بدن سے نکال لیا جائے تو وہ نجس بھی ہے، اس کا اصل تقاضا تو یہی ہے کہ ایک انسان کا خون دوسرے کے بدن میں داخل کرنا دو وجوہ سے حرام ہو، اول اس لئے کہ اعضائے انسانی کا احترام واجب ہے اور یہ اس احترام کے منافی ہے، دوسرے اس لئے کہ خون نجاست غلیظہ ہے، اور نجس چیزوں کا استعمال ناجائز ہے۔ (معارف القرآن: سورۃ بقرہ، آیت نمبر: ۱۷۳، ص: ۳۶۳، ج: ۱، ط: ربانی بک ڈپو دہلی)

چنانچہ اس کی حرمت کو بیان کرتے ہوئے ارشاد فرمایا: انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله. (البقرہ: ۳) حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به. (المائدہ: ۳) لہذا خون پر تداوی بالمحرم کا حکم ہوگا۔

لیکن حدیث اور کتب فقہ میں کچھ ایسے نظائر ملتے ہیں جس میں حرام اشیاء کے استعمال کا جواز بوقت ضرورت شدیدہ از راہ علاج جائز معلوم ہوتا ہے۔

چنانچہ واقعۂ عرنیین مشہور ہے، جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اصحاب عرنیہ کا علاج اونٹوں کے پیشاب پینے کو تجویز فرمایا، حالانکہ پیشاب ناپاک ہے۔ (بخاری: کتاب الحدود، باب سمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم اعین المحاربین، رقم الحدیث: ۶۸۰۵، ص: ۸۳۰، ۸۳۱، ط: مکتبہ اولاد الشیخ للتراث)

ایسے ہی حضرت عرفجہ رضی اللہ عنہ کو سونے کا ناک بنانے کا حکم دیا تھا، حالانکہ سونے کا استعمال مردوں کے لئے حرام ہے؛ بلکہ مردوں کے لئے اس کے استعمال کے باب میں شدید ممانعت روایتوں میں مذکور ہے، لیکن حضرت عرفجہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو اضطراری حالت کی وجہ سے اس کا حکم دیا گیا۔ (نسائی: کتاب الزینۃ، باب من اصیب انفہ ہل یتخذ انفا من ذھب، رقم الحدیث

:۱۷۵۱۷۲،۲۵۱۷، ص:۱۷۲، ج:۸، ط: دارالفکر بیروت لبنان)

بلکہ اوپر جو آیات حرمت دم، میتۃ ولحم خنزیر کی پیش کی گئی، اسی آیات میں اضطراری حالت میں ان چیزوں کے استعمال کا استثنائی حکم بھی ذکر کیا، چنانچہ فرمایا: فمن اضطر غیر باغ ولاعاد فلا اثم علیه ،فان الله غفور رحیم. (المائدہ:۱۷۳) فمن اضطر فی مخمصة غیر متجانف لاثم فان الله غفور رحیم .(المائدہ:۳) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اضطراری حالت اور عام معالجات میں شریعت میں دی ہوئیں سہولتوں سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، البتہ تداوی بالمحرم میں اگر شرعی یا معالجتی کچھ شرطیں ہوں تو اس کا پاس ولحاظ بھی ضروری ہے۔

اضطراری حالت کب ہوگی؟

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں: اضطراری حالت سے مراد یہ ہے کہ مریض کی جان کا خطرہ ہو اور کوئی دوسری دوا اس کی جان بچانے کے لئے مؤثر یا موجود نہ ہو، اور خون دینے سے اس کی جان بچنے کا ظن غالب ہو۔(معارف القرآن: البقرہ، آیت نمبر:۱۷۳، ص:۳۶۵، ج:۱، ط: بابی بک ڈپو دہلی)

حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب اعظمی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: اضطرار واکراہ وضرورت اور حرج وغیرہ ہر ایک الگ الگ مفاہیم رکھتے ہیں اور ہر ایک کے الگ الگ حدود واحکام ہیں، احقر ہر ایک کے مفاہیم شرعیہ اور اس کے حدود واحکام کو اجمالاً عرض کرتا ہے۔

اللہ تبارک وتعالیٰ نے محرمات منصوصہ بہ نص قطعی میں گنجائش کے لئے ایک ضابطہ بیان فرمایا ہے، ارشاد ہے: وقد فصل لکم ماحرم علیکم الا ما اضطررتم الیه، وان کثیرا لیضلون باهوائهم بغیر علم ان ربك هو اعلم بالمعتدین.(پارہ:۸،ع:۱)

اس ضابطہ میں محض اضطرار کو مستثنی فرمایا ہے، پھر ساتھ ہی تنبیہ بھی فرمادی ہے، جس سے واضح ہوتا ہے کہ اضطرار کے مستثنی ہونے کی کچھ قیود و شرائط بھی ہیں، اگر ان کا لحاظ نہ کیا گیا تو گمراہی میں مبتلا ہو جائے گا، پھر ان قیود کو دوسری آیت کریمہ میں واضح فرمایا ہے، ان میں سے ایک کے اندر غیر متناجف لاثم (ای غیر متجاوز عن الحدود الشرعیه) کی قید ہے، اور دوسری آیت کریمہ غیر باغ ولا عاد (ای غیر قاصد للخروج عن الحدود الشرعیة والامر للخروج عن الحدود الشرعیة) کی قید ہے۔

پھر اس ضابطہ کی تفصیل وتشریح کتب احادیث، فقہ واصول فقہ میں ہے، جس کے تحت استثناء کی مندرجۂ ذیل صورتیں نکلتی ہیں:

(۱) مخمصہ: بھوک، پیاس کی پریشانی سے جاں بہ لب ہو جائے، جان بچانے کی کوئی صورت بظاہر نہ رہے، اسی کو فمن اضطر فی مخمصة غیر متجانف لاثم میں فرمایا گیا، یہ اضطرار کی انتہائی شدید صورت ہے۔

(۲) جان کے یا کسی عضو کے تلف ہونے کا یا نا قابل تحمل جسمانی تکلیف (مثلاً بصورت زدوکوب) یا حبس مدید (طویل قید) کا یا شدید مالی نقصان کا جو نا قابل تلافی ہو، ایسا خطرہ ہو جائے کہ اسباب کے تحت اس سے بچنے کی کوئی تدبیر نظر نہ آئے۔

اگر یہ صورت کسی دشمن یا ظالم کے جبر و اکراہ کرنے سے ہو تو اس کو اکراہ ملجی اور جبر تام کہتے ہیں، اس کے بارے میں حدیث شریف میں ہے: ان اللہ تجاوز عن امتی الخطاء والنسیان وما استکرھوا علیہ. (مشکوۃ شریف:۵۸۴) وفی شرحه ای ماطلب منهم من المعاصی علی وجه الاکراہ اور اس کے بارے میں فقہ میں ہے: وان اکرھه بقتل ملجی اوقطع عضو اوضرب حل الفعل. (درالمختار)

اسی طرح کی اور بھی تفصیلات فقہ کی کتاب الاکراہ میں مذکور ہیں۔

(۳) یہی صورتیں اگر کسی مکرہ یا جابر کے اکراہ کرنے کے بغیر خود بخود پیدا ہو جائیں اور ان کے زائل کرنے اور مرتفع کرنے کے اسباب اختیار میں نہ رہیں تو اس کو ضرورت کہتے ہیں، اور اسی کے بارے میں فقہاء کرام الضرورات تبیح المحذورات فرماتے ہیں۔

(۴) جان کے یا کسی عضو کے تلف ہو جانے کا خطرہ تو نہ ہو؛ لیکن نا قابل تحمل جسمانی تکلیف یا نا قابل تلافی مالی نقصان کا ایسا خطرہ ہو جس کا ازالہ اسباب کے تحت قدرت میں نہ ہو۔

یہ صورت اگر کسی ظالم و جابر یا دشمن کے جبر و اکراہ سے پیدا ہو گئی ہو تو اس کو اکراہ غیر ملجی کہتے ہیں، ایسے ہی مواقع کے لئے فقہاء نے "الضرر یزال" فرمایا ہے۔

(۵) اگر یہی چار نمبر کی صورتیں خود بخود اپنے حالات کے تحت پیش آ جائیں تو اس کو حاجت یا احتیاج کہتے ہیں، اور ایسے مواقع کے بارے میں فقہائے کرام "ویجوز للمحتاج الاستقراض بالربح" فرماتے ہیں۔

یہ پانچوں صورتیں درجہ بدرجہ اضطرار کی ہیں، ان میں مخمصہ و اکراہ کی صورتوں کے علاوہ اور صورتوں میں حکم شرعی یہ ہے کہ وہ صورت زندگی کے جس شعبہ و نوع سے متعلق ہو مثلاً معاشیات، اقتصادیات، معاشرہ، تمدن، صحت، مرض، معالجہ وغیرہ جس شعبہ و نوع سے تعلق ہو، جب تک اس شعبہ کا ماہر و حاذق واقف کار مسلمان جو دیانت و باشرع بھی ہو یہ حکم نہ لگا دے کہ واقعی اضطرار متحقق ہو گیا ہے یا مبتلا بہ کا بار بار کا خود تجربہ صحیحہ اس پر شاہد نہ بن جائے، اس وقت تک اس میں حرمت منصوصہ کے خلاف کرنے یا اس کے استعمال کرنے کی شرعاً گنجائش نہ ہوگی اور ہر شخص کی رائے کا اعتبار نہ ہوگا، ہاں اگر اضطرار و مجبوری کا تحقق ظاہر

ونمایاں ہوجائے تو اس خاص صورت میں بغیر ان شرائط وقیود کے بھی وسعت وگنجائش ہوجائے گی، لقوله تعالیٰ: لایکلف الله نفسا الا وسعها. وقوله تعالیٰ ولاتلقوا بایدیکم الی التهلکة وغیرهما.

ان اضطرارخمسہ کے علاوہ کچھ اور بھی توسعات وگنجائشیں اللہ تبارک وتعالیٰ نے عنایت فرمائی ہیں،ان کی بناء بھی آیات ربانی ہی پر ہیں،مثلاً یرید اللّٰه بکم الیسر ولایرید بکم العسر، اورقوله تعالیٰ وماجعل علیکم فی الدین من حرج، اور قوله تعالیٰ وما یرد الله لیجعل علیکم فی الدین من حرج وغیرهما من الآیات.

ان آیات کریمہ سے بھی چندضابطے نکلتے ہیں؛ جوکتب احادیث وفقہ میں مذکور ہیں:

(۱) جان یاعضو کے تلف ہونے کا اندیشہ تو نہ ہو؛ لیکن صرف جسمانی یامالی ناقابل تحمل تلافی نقصان کا شدیدخطرہ ہو،لیکن اس کا دفعیہ وازالہ بھی اسباب کے تحت قدرت واختیار میں ہو،اس کومشقت کہتے ہیں،اورفقہاءکرام انہیں کے بارے میں المشقة تجلب التیسیر فرماتے ہیں۔

(۲)ان ہی صورتوں میں جب ناقابل تلافی نقصان کا شدیدخطرہ تو نہ ہو؛ مگراس کا تحمل یاتلافی کرنا بیحد دشوار ہو،جس سے بے حد تنگی رہتی ہو، معاش، معاشرہ دشوار وتنگ تر بناہواہوتواس کوحرج کہتے ہیں،اس کے بارے میں فقہاءکرام الحرج مدفوع فرماتے ہیں۔

(۳)ان دونوں (مشقت وحرج) میں محرمات منصوصہ کی مخالفت یاترک کی گنجائش نہ ہوگی،مشقت وحرج کے ازالہ کادائرہ اثروہیں تک ہوتا ہے جہاں تک کوئی نص خلاف میں موجودنہ ہو،چنانچہ الاشباہ والنظائرص:۱۰۶مع الحموی میں تصریح فرماتے ہیں:المشقة و

الحرج انما يعتبر فی موضع لانص فيه واما مع النص بخلافه فلا.

ہاں! یہ ہوسکتا ہے کہ نص عسر سے نص یسر کی طرف منتقل ہوجائیں، جیسے نص غسل ووضو سے نص تیمّم کی طرف منتقل ہونا اور جیسے اتمام صلاۃ کی نص سے قصر صلاۃ کی نص کی طرف منتقل ہونا۔

اسی طرح اگر کوئی دوسری نص جو متقاضی یسر ووسعت کا ہونہ ملے؛ مگر مشقت یا حرج کا باعث ایسا حکم ہو جس کی بناء محض کسی مجتہد کا قیاس واستنباط ہو تو اس میں بھی حدود شرع میں رہتے ہوئے یسر ووسعت کی جانب منتقل ہونے کی گنجائش ہوتی ہے، لیکن انتقال کی ان دونوں صورتوں میں جواز انتقال من العسر الی الیسر یا انتقال من الضیق الی الوسعة میں شرائط وقیود وہی ہوں گی جو پہلے گذر چکی ہیں، یعنی اپنا بار بار کا تجربہ صحیحہ شاہد ہو یا اس شعبہ کے ماہر وحاذق باشرع بادیانت مسلمان کی تشخیص حاکم ہو، خودرائی یا ہر کسی کی رائے معتبر نہ ہوگی۔

خون کے علاوہ کسی اور عضو کی پیوندکاری میں ایک انسان کے کسی عضو کو دوسرے انسان کے ساتھ جوڑنے میں یا استعمال کرنے میں ان ساتوں صورتوں میں سے کوئی ایک صورت عموماً متحقق نہیں ہوتی، اگر کچھ تحقق ہوتا ہے تو صرف عدم النفع کا یا عدم استراحت کا یا بیش کلفت کا جو حسب منشاء راحت وآرام نہ پہونچنے سے پیش آتی ہے، اوران سب صورتوں میں محرمات شرعیہ کے ارتکاب کی گنجائش نہیں ہوتی۔

لہذا اس پیوندکاری یا ایک شخص کے کسی عضو کو دوسرے شخص کے کسی عضو میں جوڑنے یا استعمال کرنے میں قطعاً گنجائش نہ ہوگی۔ (نظام الفتاوی: کتاب الحظر والاباحت، ج:۱، ص:۳۵۹-۳۶۲، ط: اسلامک فقہ اکیڈمی، انڈیا)

انتقال دم کے شرائط:

چوں کہ نقل دم کا جواز کا حکم استثنائی ہے، لہذا اس میں شرعی اور (فن طب کے اعتبار سے) کچھ عرفی شرائط ہوں تو اس کا لحاظ ضروری ہوگا، اوراس میں منقول منہ الدم اور منقول الیہ الدم دونوں کو کچھ شرطوں کا لحاظ کرنا ضروری ہوگا، جو درج ذیل ہیں:

منقول منہ (متبرع) ایسا شخص ہے کہ اگراس سے خون لیا جائے تو وہ خود ایسے ضرر میں مبتلی ہو جائے جو اسے موت تک پہنچادے یا مستقبل میں ہلاکت کا باعث ہو یا ایسے مرض تک پہنچادے جس سے صحت یاب ہونا ممکن ہی نہ ہو، یا بہت ہی صعوبت اور مشقت کے ساتھ ممکن ہو،ایسی صورتوں میں مذکور منقول منہ کے لئے تبرع دم جائز نہیں ہے۔

اللہ پاک فرماتے ہیں: ولاتقتلوا انفسكم ، ان اللّٰه كان بكم رحيما. (النساء:۲۹)

اپنے آپ کو ہلاک کرنے اور دوسروں کو ناحق قتل کرنے یعنی خودکشی اور قتل غیر دونوں سے بچنا ہے، پھر کچھ افعال ایسے ہوتے ہیں جو انسان کو فی الفور ختم کردے اور کچھ افعال ایسے ہوتے ہیں جو انسان کو تدریجی طور پر ختم کردے، یہاں بھی اگر منقول منہ کی حالت خون دینے کے بعد فوری طور پر یا مستقبل میں ہلاکت کے قریب پہنچ سکتی ہے تو اس کو خون دینے سے اجتناب ضروری ہوگا۔

حدیث مشہور ہے: لاضرر ولاضرار .(سنن ابن ماجه:كتاب الاحكام ،باب من بنى فى حقه مايضر بجاره ، رقم الحديث:۲۳٤۰، ۲۳٤۱،ص:۲۷،ج:٤،ط:دارالجيل بيروت)

جیسے آدمی کو غیر کو تکلیف وضرر پہنچانے سے منع کیا گیا ہے، ایسے ہی اپنے آپ کو ضرر پہنچانے سے بھی منع کیا گیا ہے۔

نیز ولاتلقوا بایدیکم الی التھلکۃ .(البقرہ:۱۹۵) میں اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنے سے انسان کو روکا گیا ہے، چاہے ہلاکت فی الحال ہو یا فی المآل ہو؛ کیوں کہ نہی عام ہے، لہذا اگر کسی متبرع بالدم کے لئے خون دینا ہلاکت کا ذریعہ بن سکتا ہو تو اس کو چاہیے کہ اس تبرع سے بچے۔(فتاوی رحیمیہ: ۴۵۱/۵)

تبرع بالدم کی وجہ سے انسان کو اوپر ذکر کردہ ہلاکت یا دیر سے صحت یاب ہونے کا خطرہ تو نہ ہو؛ لیکن خون کا عطیہ کرنے کی صورت میں سخت ضعف وکمزوری پیدا ہو جانے کا امکان ہو تو اس وقت بھی لاضرر و لاضرار کے پیش نظر اس کے لئے خون کا عطیہ دینا جائز نہ ہوگا۔

اگر منقول منہ کو تبرع بالدم میں کوئی خطرہ نہیں ہے؛ لیکن دوسرے شخص کو خون کی سخت احتیاج وضرورت ہے، اگر اس شخص کو خون نہ دیا جائے تو موت یا ضرر کا خطرہ ہے، تو اس وقت خون کا عطیہ کرنا چند شرائط کے ساتھ جائز ہوگا:

(۱) متبرع منقول منہ کا خون ایڈز جیسے امراض متعدیہ سے سالم ہو، ایسے ہی سرطان جیسے امراض مستوطنہ (دیر پا رہنے والے امراض) سے بھی خون سالم ہو۔

(۲) دونوں کے خون کے اجزاء(گروپ) ایک ہو۔

(۳) ماضی میں زمانۂ فتوحات میں ہمارے کچھ حضرات فقہاء کا خیال یہ بھی تھا کہ منقول الیہ حربی یا علانیہ فرقہ پرست اور دشمن اسلام نہ ہو؛ کیوں کہ یہ معصوم الدم نہیں ہے، بلکہ واجب القتل ہے، لہذا خون دے کر اس کی حیات وبقاء کی زیادتی کے معاون نہ بنیں، ؛لیکن اب حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے ہماری طرف سے غیر مسلم کو خون دیا جائے تو اس کے بہتر اثرات کی امید کی جا سکتی ہے، اور ہمارے اس تعاون سے عمدہ اخلاق کا اثر ضرور پڑے

گا،اور ماضی میں اس کا اثر دیکھا بھی گیا ہے۔

(۴)خون کے علاوہ کوئی متبادل دوسری دوا نہ ہو، جس سے مریض کی جان بچ سکے، یاصحت یاب ہو سکے۔

(۵) کوئی ماہر طبیب خون کے استعمال کو ناگذیر قرار دے۔(کفایۃ المفتی:۹/۱۱۳)

(۶)محض قوت یا جسمانی حسن میں اضافہ مقصود نہ ہو کہ یہ ضرورت کے درجہ کی چیز نہیں ہے۔(فتاوی رحیمیہ:۵/۴۵۱، جواہر الفقہ:۲/ ۳۸)

اس کا جواز کچھ فقہی قاعدوں کو مدنظر رکھتے ہوئے دیا جاسکتا ہے، جیسے الضرورات تبیح المحذورات ، تبرع بالدم محذور ہے؛ لیکن اس خون پر دوسرے آدمی کی حیات موقوف ہونے کی وجہ سے ضرورۃً اس کو مباح قرار دیا گیا ہے، اور چوں کہ منقول منہ کو تبرع بالدم میں کوئی تکلیف نہیں ہے، اور نہ دینے میں منقول الیہ الدم کو ضرر کا اندیشہ ہے تو لاضرر و لاضرار کے پیش نظر خون نہ دیکر دوسرے کو تکلیف وضرر میں نہ ڈالے اور اگر منقول منہ الدم کو معمولی سی تکلیف بھی ہو تو اس کو بھی برداشت کرلیا جائے،یحتمل الضرر الخاص لاجل دفع الضرر العام. (قواعد الفقہ: قاعدہ نمبر:۱۷۰، ۳۹۸،ص:۸۹، ۱۳۹، ط: دار الفکر دیو بند)

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: مریض کو دوسرے کا خون دینے کا مسئلہ: تحقیق اس مسئلہ کی یہ ہے کہ انسانی خون انسان کا جزو ہے اور جب بدن سے نکال لیا جائے تو وہ نجس بھی ہے، اس کا اصل تقاضا تو یہ ہے کہ ایک انسان کا خون دوسرے کے بدن میں داخل کرنا دو وجہ سے حرام ہو، اول اس لئے کہ اعضاء انسانی کا احترام واجب ہے اور یہ اس احترام کے منافی ہے دوسرے اس لئے کہ خون نجاست غلیظہ ہے اور نجس چیزوں کا استعمال ناجائز ہے۔

لیکن اضطراری حالات اور عام معالجات میں شریعتِ اسلام کی دی ہوئی سہولتوں میں غور کرنے سے امور ذیل ثابت ہوئے۔

اول یہ کہ خون اگرچہ جزء انسانی ہے مگر اس کو کسی دوسرے انسان کے بدن میں منتقل کرنے کے لئے اعضاء انسانی میں کاٹ چھانٹ اور آپریشن کی ضرورت پیش نہیں آتی، انجکشن کے ذریعہ خون نکالا اور دوسرے کے بدن میں ڈالا جاتا ہے، اس لئے اس کی مثال دودھ کی سی ہوگئی جو بدنِ انسانی سے بغیر کسی کاٹ چھانٹ کے نکلتا اور دوسرے انسان کا جزء بنتا ہے اور شریعتِ اسلام نے بچہ کی ضرورت کے پیش نظر انسانی دودھ ہی کو اس کی غذا قرار دیا ہے اور ماں پر اپنے بچوں کو دودھ پلانا واجب کیا، جب تک وہ بچوں کے باپ کے نکاح میں رہے، طلاق کے بعد ماں کو دودھ پلانے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا، بچوں کا رزق مہیا کرنا باپ کی ذمہ داری ہے، وہ کسی دوسری عورت سے دودھ پلوائے یا ان کی ماں ہی کو معاوضہ دے کر اس سے دودھ پلوائے، قرآن کریم میں اس کی واضح تصریح موجود ہے: فاِن ارضعن لکم فاتوھن اجورھن. (اگر تمہاری مطلقہ بیوی تمہارے بچوں کو دودھ پلائے تو اس کو اجرت ومعاوضہ دیدو۔)

خلاصہ یہ ہے کہ دودھ جزء انسانی ہونے کے باوجود بوجہ ضرورت اس کے استعمال کی اجازت بچوں کے لئے دی گئی ہے اور علاج کے طور پر بڑوں کے لئے بھی، جیسا کہ عالمگیری میں ہے: ولا بأس بان یسعط الرجل بلبن المرأة ویشربه للدواء. (عالمگیری:ص:۴) اس میں مضائقہ نہیں کہ دوا کے لئے کسی شخص کی ناک میں عورت کا دودھ ڈالا جائے یا پینے میں استعمال کیا جائے۔

اور مغنی ابن قدامہ میں اس مسئلہ کی مزید تفصیل مذکور ہے۔(مغنی کتاب الصید:۸،ص:۶۰۲)

اگر خون کو دودھ پر قیاس کیا جائے تو کچھ بعید از قیاس نہیں: کیونکہ دودھ بھی خون کی بدلی ہوئی صورت ہے اور جزء انسان ہونے میں مشترک ہے، فرق صرف یہ ہے کہ دودھ پاک ہے اور خون ناپاک، تو حرمت کی پہلی وجہ یعنی جزء انسانی ہونا تو یہاں وجہ ممانعت نہ رہی، صرف نجاست کا معاملہ رہ گیا، علاج ودوا کے معاملہ میں بعض فقہاء نے خون کے استعمال کی بھی اجازت دی ہے، اس لئے انسان کا خون دوسرے کے بدن میں منتقل کرنے کا شرعی حکم یہ معلوم ہوتا ہے کہ عام حالات میں تو جائز نہیں مگر علاج ودوا کے طور پر اس کا استعمال اضطراری حالت میں بلا شبہ جائز ہے۔ (معارف القرآن: آیت نمبر: ۱۷۳، ص: ۳۶۳ - ۳۶۵، ج: ۱، ط: ربانی بکڈپو دہلی)

ان تفصیلات کی روشنی میں خون دینا اصلاً تو محذورات میں سے ہے، البتہ اضطراری حالت میں اوپر ذکر کردہ شرطوں کی رعایت کرتے ہوئے مسلم وغیر مسلم کو خون دینا چاہئے۔

بلڈ بینک کا قیام اور خون جمع کرنے کے لئے کیمپ قائم کرنا:

(جواب نمبر: ۲،۳) آج کل ہر چھوٹے بڑے شہروں میں بلڈ بینک قائم ہیں، وہاں آدمی بوقت ضرورت خون لینے پہنچے، تو قیمت ادا کر کے خون وصول کر سکتا ہے، یہ خون کی بیع وشراء کی تو شرعاً اجازت نہ ہوگی؛ کیوں کہ علماء وفقہاء نے خون ٹرانسفر کی رخصت دی ہے، البتہ اس کی بیع وشراء کی گنجائش یا اجازت نہیں دی ہے۔

کبھی قدرتی یا انسان کے پیدا کردہ حادثات پیش آنے کی وجہ سے کئی لوگوں کی جانیں ہلاک ہوتی ہے، اور کئی لوگ زخمی ہوتے ہیں، تو ان زخمیوں کو خون کی فوری ضرورت ہوتی ہے ؛ لیکن بروقت کثیر تعداد میں افراد ملنا مشکل ہوتا ہے جو مریضوں اور زخمیوں کو خون کا عطیہ کرے، اس فوری ضرورت کو پورا کرنے کے لئے بلڈ بینک قائم کئے گئے، ایسے ہی اچانک

انسان جان لیوا مرض میں مبتلا ہوجاتا ہے تو اسے فوری طور پر خون کی ضرورت پڑسکتی ہے، اور اسے کوئی شخص خون دینے والا فوری طور پر نہیں ملتا ہے تو اس کی ضرورت وہ بلڈ بینک سے پوری کرتا ہے۔

اور کبھی افراد تو ملتے ہیں، لیکن ان کا گروپ مریض کے خون کے گروپ (اجزاء دم) سے مختلف ہوتا ہے، لہذا اسے بلڈ بینک میں مطلوب خون سے تبدیل کرنا پڑتا ہے، ایسے حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے بلڈ بینکوں کا قیام عمل میں آتا ہے۔ حضرت مولانا نظام الدین صاحب اعظمی رقمطراز ہیں:

جان بچانے کے لئے مجبوری واضطرار کی صورت میں انسانی خون کو استعمال کرلینے کی اور اس کا انجکشن لگادینے کی تداوی بالمحرم کے قاعدہ کے مطابق شرعاً گنجائش ہے، مگر اس گنجائش کا مطلب یہ نہیں کہ وہ خون مباح الاصل ہوگیا یا مطلقاً جائز الاستعمال ہوگیا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ ضعف بشری اور معذوری کا لحاظ رکھتے ہوئے بطور مراحم خسروانہ اس کے استعمال پر آخرت میں مواخذہ یا گرفت نہ ہوگی، اور ایسا کرنے والے عنداللہ گنہگار شمار نہ ہوں گے؛ بلکہ عفو ودرگذر کا معاملہ ہوگا۔

جب خون کے استعمال کی گو بدرجۂ مجبوری گنجائش ہوگی تو چوں کہ ایسی مجبوریاں اچانک بھی پیدا ہوجاتی ہیں، اور خون کی بہت زیادہ مقدار کی متقاضی ہوجاتی ہیں، جیسے ریل کے ایکسیڈنٹ کے موقع پر، یا جنگ یا محاربہ کے اندر بسا اوقات بیک وقت بہت زیادہ افراد زخمی ہوجاتے ہیں، اور ان کی جان بچانے کے لئے ان سب کو خون کا انجکشن دینا ضروری ہوجاتا ہے، اور پھر اس میں بھی مریض کے خون کا نمبر اور جو خون چڑھایا جاتا ہے اس خون کا نمبر بالکل یکساں ہونا ضروری ہوتا ہے، ورنہ بجائے نفع کے نقصان کا اندیشہ ہوجاتا ہے، اس

لئے ان اچانک پیش آمدہ ضروریات کے لئے ہر نمبر کے خون کا فراہم رکھنا بھی ضروری ہوجاتا ہے، اور مقدار کی تعیین وتحدید معلوم نہ ہونے کی وجہ سے کافی مقدار میں محفوظ رکھنا ضروری ہوگا اوراس کا ایک خزانہ بنانا بھی لازم ہوگا جس کوآج کل اصطلاح میں بینک کا نام دیاجاسکتاہے، لان الشئی اذا ثبت ثبت بجمیع لوازمه لہذا اس فراہمی کے اور محفوظ رکھنے کے جومناسب طریقے ہوں گے اوران میں جواخراجات درکار ہوں گے ان سب کوبھی حدودشرع میں رہتے ہوئے برداشت کرنا ہوگا۔(نظام الفتاوی: کتاب الحظر والاباحت،ص:۳۵۶، ج:۱،ط: اسلامک فقہ اکیڈمی،انڈیا)

حضرت فقیہ الامت رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

سوال:شرعاً ایک انسان کاخون دوسرے انسان کے جسم میں بطورعلاج داخل کیا جاسکتا ہے یانہیں؟ جب کہ ڈاکٹروں کی رائے میں مریض کی جان بچنا مشکل ہورہی ہو۔

الجواب: حامداً ومصلیاً: ایک انسان کا خون دوسرے انسان کے جسم میں داخل نہیں کیا جاسکتا، اس لئے کہ اس میں جزء انسانی سے انتفاع لازم آتا ہے اور جزء انسانی سے انتفاع حرام ہے۔ قوله وان حرم استعماله ای استعمال جلده اواستعمال لآدمی بمعنی اجزائه وبه یظهر التفریع بعده.(شامی،۱/۱۸۸)البتہ اگراس کے بغیر جان بچنا دشوار ہوتو بقدرضرورت اس کی اجازت ہوگی۔(فتاوی محمودیہ:باب الحظر والاباحت،ص:۴۳۲، ج:۱۲،سوال نمبر:۵۶۲،ط: مکتبہ محمودیہ میرٹھ)

ہاں بعض مرتبہ کسی آدمی کومثلاً A کی ضرورت ہے،اوراس گروپ کا آدمی نہ مل سکا، کسی دوسرے گروپ کا خون ملا ہے تو اس کی تبدیلی کے لئے بھی بلڈ بینک میں خون دینا پڑتا ہے اس لئے اس صورت کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

بعض حضرات اس لئے بلڈ بینک میں خون دیتے ہیں؛ تاکہ ان کو وہاں سے اس کے ایک فرد ہونے کا شناختی کارڈ ملے ،تاکہ کسی وقت ان کے خاندان یا متعلقین میں سے کسی کو خون کی ضرورت پڑے تو اس کارڈ کی بناء پر خون آسانی سے دستیاب ہو سکے۔

بعض مواقع پر لوگوں کے جائز عرف وعادات کے مطابق چلنے میں فائدہ بھی ہوتا ہے اور یہ فائدہ اجتماعی طور پر تمام مسلمانوں کو ہوتا ہے، اس لئے ایسے کیمپ قائم کرنے کی بھی گنجائش معلوم ہوتی ہے جس میں مسلمان تنظیم کی طرف سے مسلمانوں کا خون جمع کیا جائے اور بلڈ بینکوں کو دیا جائے۔

البتہ منتظمین کی ان کیمپوں کے قیام سے کوئی خودغرضی یا مفاد پرستی وابستہ نہ ہو، تمام مسلمانوں کی بھلائی اور مستقبل میں مسلمانوں کو ضرورت پڑنے پر ان کو بلڈ بینکوں سے خون فراہم کروانا اوران کا تعاون کرنا مقصد ہو، نیز ایسے کیمپوں سے مسلمانوں کے عمدہ اخلاق کا برادران وطن پر اچھا اثر بھی پڑ سکتا ہے، ایسے کیمپ قائم کرنے میں حرج معلوم نہیں ہوتا ہے، اس سلسلہ میں بلڈ بینک میں خون دینے کے تحت حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب کی عبارت گذر چکی ہے، اس سے بھی ایسے کیمپوں کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

اوپر خون کی خرید وفروخت کے بارے میں تو منع کیا گیا ہے، البتہ اس کی حفاظت کرنے ،فلٹر کرنے اور دوسری ضروریات کے لئے جو اخراجات آتے ہوں ؛ان کو وصول کرنے کی گنجائش ہوگی۔

نادر گروپ کے حاملِ خون شخص پر دوسرے کو خون دینے کا حکم:

(جواب نمبر:۴) منقول منہ ومنقول الیہ الدم کے لئے جو شرائط اوپر ذکر کی گئی ہیں ان کا لحاظ کیا جائے یعنی منقول منہ کے لئے ہلاکت ،شدید ضعف اور مرض کا خطرہ نہ ہو وغیرہ اور

وہ خون دے تو اس کو کوئی تکلیف نہ ہوگی، اور اگر وہ نادر گروپ کے خون کا حامل ہے اور مریض کو سخت ضرورت ہے، اگر خون نہ ملے تو ہلاکت کا خطرہ ہے، تو اس گروپ کے حامل خون آدمی پر اخلاقی فریضہ یہ ہے کہ وہ اس مریض کو خون دے کر ایثار سے کام لے، ایک مریض مؤمن بھائی کو اخوت ایمانی اور انسانیت کا ثبوت پیش کرے، اور یؤثرون علی انفسهم ولو کان بهم خصاصة کا مصداق بنیں۔

جگر، قرنیہ اور دیگر اعضاءِ انسانی کا عطیہ اور اعضاء کی تبدیلی کی مختلف صورتیں:

(**جواب نمبر:۵،۶**) مولانا بدرالحسن قاسمی دامت برکاتہم لکھتے ہیں: آنکھیں، دل، گردے، جگر یا جسم کے دوسرے وہ حصے جو بیماری یا کسی حادثہ کا شکار ہوجانے کی وجہ سے کارآمد نہ رہے ہوں، ان کی جگہ پر سرجری کے ذریعہ انسانی یا حیوانی یا مصنوعی عضو لگانا؛ تاکہ مریض کی زندگی بچائی جاسکے یا اس کے ناکارہ عضو کی کارکردگی بحال کی جاسکے، اس مقصد کے لئے درج ذیل صورتیں استعمال میں لائی جاتی ہیں:

(۱) پلاسٹک یا کسی دھات سے تیار شدہ مصنوعی عضو کا استعمال، جیسے ٹوٹے ہوئے دانت یا کٹی ہوئی ناک کی جگہ پر سونے یا کسی دوسری دھات یا پتھر سے بنے ہوئے دانت یا ناک کا استعمال یا پھیپھڑے کی خرابی کو پلاسٹک وغیرہ کے ذریعہ دور کرنے کی کوشش۔

(۲) ایسے حیوانات جن کی خلقت یا بعض اعضائے جسم، انسانی اعضاء سے مماثلت رکھتے ہیں، ان کے اجزائے جسم سے استفادہ اور ان کے ذریعہ تلف شدہ اور ناکارہ انسانی عضو کا کام لینے کی کوشش جیسے بندر وغیرہ کے بارے میں بعض تجربات ڈاکٹروں نے کئے ہیں۔

(۳) خود مریض کے اپنے جسم کے کسی حصہ کی کھال، یا گوشت کا دوسرے حصہ کی

خرابی دور کرنے کے لئے استعمال، جیسے سر کی کھال کاٹ کر اوپر کے ہونٹ میں پیدا ہو جانے والی خرابی دور کرنے کے لئے استعمال کی جائے یا ان کی کھال چہرے پر زخم وغیرہ کی وجہ سے پیدا ہونے والی بدگمانی دور کرنے کے لئے استعمال کی جائے۔

(۴) دوسرے زندہ آدمی کا بطور عطیہ دیا ہوا یا خریدا ہوا کوئی عضو استعمال کیا جائے، جیسا کہ آج کل گردے کا چندہ اکٹھا کرنے کا عام رواج ہو گیا ہے، اور سرکاری طور پر بعض ملکوں میں میڈیکل اداروں کے ماتحت اسے قانونی طور پر جائز کر لیا گیا ہے، اور لوگ خوش دلی سے اس مہم میں حصہ لینے لگے ہیں۔

(۵) مردہ کے جسم سے حاصل شدہ کارآمد اجزاء آنکھ کی پتلی، پھیپھڑے، دل وغیرہ کا استعمال، اور عام طور پر یہی صورت زیادہ مروج اور مشہور ہے۔

شرعی نقطۂ نظر سے پہلی صورت میں کوئی قباحت لازم نہیں آتی، علاج ومعالجہ کے ذریعہ بیماری دور کرنے کے سلسلہ میں شریعت میں جو عمومی احکامات ہیں ان سے اس صورت کا جواز خود بخود سمجھ میں آتا ہے کہ یہ بھی علاج معالجہ کے جائز طریقوں ہی کا ایک حصہ ہے۔

دھاتوں میں سونے کا استعمال گو کہ مردوں کے لئے عام حالتوں میں ناجائز قرار دیا گیا ہے؛ لیکن ناک وغیرہ کے کٹ جانے کی صورت میں اگر سونے کے علاوہ کوئی دوسری چیز کارآمد نہ ہو سکتی ہو اور اس کے سڑنے یا بو پیدا ہو جانے کا امکان ہو تو سونے کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کا مشہور واقعہ عرفجہ کی طرف شروع میں اشارہ کیا جا چکا ہے۔

اس واقعہ سے بجا طور پر یہ مفہوم بھی نکلتا ہے کہ اگر ناک کے علاوہ جسم کا کوئی دوسرا عضو جس پر زندگی موقوف ہو اور اس میں تبدیلی ناگزیر ہو جائے تو اس کے لئے سونا سمیت جس دھات سے بھی بنا ہوا عضو کارآمد ہو سکتا ہو اس کا لگانا بدرجۂ اولی جائز ہوگا، کیوں کہ محض چہرے کی بدنمائی دور کرنے کے مقابلہ میں جان کی حفاظت زیادہ اہمیت رکھتی ہے، اس لئے ناک پر دوسرے اعضاء کو قیاس کیا جا سکتا ہے۔

دوسری صورت جس میں حیوانات کے اعضاء استعمال کرنے پڑتے ہوں وہ بھی شرعی نقطۂ نظر سے ناجائز نہیں کہا جا سکتا ہے، تمام جانوروں کو خدا تعالیٰ نے انسان کی راحت رسانی کے لئے مسخر فرمایا ہے، البتہ یہ احتیاط ضروری ہوگی کہ جن جانوروں کو شریعت نے حرام کرنے کے ساتھ ان کے جسم کو نجس عین قرار دیا ہے ان کے اجزاء سے اجتناب کیا جائے، لیکن اگر انسان موت وحیات کی کش مکش میں مبتلا ہو اور جان بچانے کے لئے سوائے اس کے کوئی چارہ نہ رہ جائے کہ حرام وناپاک جانور کا کوئی عضو استعمال کیا جائے تو اضطرار کی حالت ہونے کی وجہ سے اس کا استعمال بھی جائز ہوگا۔

قرآن کریم نے خود ہی اس کی وضاحت کردی ہے کہ **وقد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیه .** (الانعام:۱۱۹)

جو چیزیں تم پر حرام کی گئی ہیں وہ کھول کر بیان کردی گئی ہیں، مگر یہ کہ تم ان کے استعمال پر مجبور ہی ہو جاؤ۔

جہاں تک تیسری صورت کا سوال ہے جس میں خود انسان کے اپنے جسم کے کسی حصہ کو کاٹ کر دوسرے حصہ میں علاج کی خاطر چسپاں کیا جاتا ہو تو اگر وہ واقعی ناگزیر ضرورت کے تحت ایسا کیا جائے اور اس کاٹ چھانٹ کے عمل سے غیر معمولی ضرر پہنچنے یا جان جانے کا

احتمال بھی نہ ہوتو شرعاً درست ہوگا، مثلہ کے ذریعہ انسانی صورت بگاڑنے کی شریعت نے اجازت نہیں دی ہے اور ناک کٹ جانے کی صورت میں پیدا ہونے والی بدنمائی دور کرنے کے لئے شریعت نے سونے کے استعمال کی اجازت دی ہے ،اسی طرح انسانی جسم پر پیدا ہونے والے زخم کو چیر کر علاج کرنے ، پچھنے لگوانے ، گونگے اور بہرے وغیرہ کا آپریشن کے ذریعہ علاج جس طرح جائز ہے اوراس سے اللہ تعالیٰ کی تخلیق میں تبدیلی لازم نہیں آتی ،اسی طرح اگر ہونٹ کٹ جانے ، یا چہرے کی کھال اور گوشت نکل جانے سے حد سے زیادہ بدنمائی یا تکلیف پیدا ہوگئی ہوتو اپنے ہی سر کی کھال یا ران کے گوشت سے اس نقص کو دور کرنا جائز ہوگا، بشرطیکہ دوااور دوسری تدبیر اس کے لئے کارگر نہ ہو۔

کسی شخص کے ہاتھ یا پاؤں میں اگر پانچ کے بجائے چھ انگلیاں ہوں اور زائد انگلی اذیت کا باعث ہوتو فقہاء نے اس کو کاٹ کر علیحدہ کرنے کی اجازت دی ہے۔

اصول فقہ کے جو عمومی قواعد ہیں، ان میں "الضرر یزال" اور " لا ضرر ولا ضرار" جیسے عمومی قواعد سے بھی اس پر روشنی پڑتی ہے۔

چوتھی صورت وہ تھی جس میں زندہ آدمی اپنا کوئی عضو دوسرے آدمی کی جان بچانے کی خاطر بطور عطیہ یا معاوضہ لے کر دے۔

شریعت میں دونوں جانوں کی حرمت یکساں ہے اور انسان کو خود اپنے ہاتھ پاؤں یا جسم کے کسی حصہ کو کاٹ کر فروخت کرنے یا بطور چندہ دینے کی اجازت نہیں دی گئی ہے، اس لئے کسی زندہ آدمی کے جسم سے ایسا کوئی عضو علیحدہ کرنا جس سے خود اس کی جان کو خطرہ لاحق ہوسکتا ہو نہ تو وہ معاوضہ دے کر جائز ہوگا اور نہ بغیر معاوضہ کے، نہ خود اس کی اجازت سے اور نہ بغیر اس کی اجازت کے، کیوں کہ خود اسے بھی اپنے جسم پر ایسا تصرف کرنے کا حق شرعاً

حاصل نہیں ہے، خود ایسا کرنا یا کرانا تو خودکشی کے مترادف ہے اور دوسرے کا اقدام قتل نفس کے حکم میں ہے اور دونوں ہی صورتیں حرام وناجائز ہیں۔

البتہ بعض ایسے اعضاء جن کی قطع وبرید سے خود اس کی جان کو کوئی خطرہ لاحق نہ ہوتا ہو اور نہ اسے کوئی غیر معمولی ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہو اور اس سے کسی دوسرے آدمی کی جان بچائی جاسکتی ہو، اصل قواعد کی رو سے گو کہ یہ بھی صحیح نہیں ہے؛ لیکن موجودہ زمانہ کے بعض اہل علم نے کچھ شرائط کے ساتھ اس کی اجازت دی ہے اور اسی کے اساس پر بعض مسلم ممالک میں کلیہ (گردے) کے چندہ کا دروازہ کھولا گیا ہے، اس جواز میں دو پہلو سامنے رکھے گئے ہیں، ایک تو کسی انسان کی جان بچانے کی اہمیت، دوسرے ڈاکٹروں کی طرف سے مسلسل یقین دہانی کہ اس سے عطیہ دینے والے شخص کی جان یا صحت پر کوئی قابل ذکر منفی اثر مرتب نہیں ہوتا ہے، اس صورت میں بھی جواز کی شکل صرف اس وقت ہے جب کہ عطیہ دینے والا شخص بغیر کسی دباؤ یا لالچ کے اپنی خوشی سے کسی دوسرے کی جان بچانے کے لئے اپنا ایسا عضو قربان کررہا ہو، جس سے خود اس کی صحت یا جان کو کوئی خطرہ لاحق نہ ہو، نہ تو عمومی طور پر چندہ اکھٹا کرنا درست ہے اور نہ خرید وفروخت، چوں کہ جان بچانے کی مصلحت کسی ایک عضو کو اپنی مرضی سے تلف کرنے کے مقابلہ میں زیادہ قابل لحاظ تھی، اس لئے ضرورت کی حد تک ہی یہ جواز بھی محدود ہوگا، اگر مردہ حیوان کے اعضاء سے کام چل سکتا ہو یا مصنوعی عضو ہوسکتا ہے تو اس کی اجازت ہرگز نہ ہوگی، چوں کہ بعض صورتوں میں زندہ آدمی کا جگر ہی مثال کے طور پر کارگر ہوسکتا ہے، اس لئے یہ راہ کھولی گئی ہے، ورنہ آدمی خود اپنے اعضائے جسم کے بارے میں آزادانہ تصرف کرنے کا شرعاً مجاز نہیں ہے۔

آخری اور پانچویں صورت وہ ہے جس میں مردہ آدمی کے اعضاء سے کسی کی زندگی بچانے یا تکلیف دور کرنے کا کام لیا جائے، اور یہی صورت زیادہ پیش آنے والی ہے اور مدت

سے فقہاء اور علماء دین کے درمیان بحث ونظر کا موضوع بھی یہی صورت رہی ہے۔

شریعت نے یوں تو مردہ لاش کا بھی وہی احترام باقی رکھا ہے جو زندہ کو حاصل ہے اور اس کی اہانت یا اس میں قطع وبرید کو بھی اسی طرح ناجائز قرار دیا ہے، جس طرح زندہ انسان کے جسم میں کاٹ چھانٹ کو، لیکن مصالح کے پیش نظر اور موجودہ سرجری میں غیر معمولی ترقی ہوجانے کے بعد اعضاء کی پیوند کاری کی افادیت تقریباً یقینی ہوجانے کی وجہ سے موجودہ زمانہ کے فقہاء نے اسے جائز قرار دیا ہے، کیوں کہ کسی مردہ کی لاش سے آنکھ، دل یا پھیپھڑے کو کارآمد حالت میں نکال کر کسی دوسرے کے جسم میں لگانا اہانت کے لئے ہرگز نہیں ہوتا، بلکہ اس کے سڑگل جانے کے بجائے کسی ایسے آدمی کا جزو بدن بنادینا جو اس کے بغیر اپنی زندگی برقرار نہیں رکھ سکتا ہو زیادہ بہتر اور قرین مصلحت ہے، شرعی نقطۂ نظر سے جب کبھی بھی مصلحتوں اور مضرتوں کے درمیان ٹکراؤ ہو اور مصلحت کا پہلو غالب نظر آئے تو اس کو ترجیح ہوگی، سوائے اس کے کہ کسی چیز کی حرمت صراحت کے ساتھ کتاب وسنت میں مذکور ہو تو وہاں مصلحت ومضرت سے قطع نظر شریعت کے حکم کی پیروی مطلوب ہوگی۔

یہ حکم صراحت کے ساتھ کتاب وسنت میں تو مذکور نہیں ہے، لیکن فقہاء نے بعض نظیریں ایسی ذکر کی ہیں، جن کو بنیاد بنا کر اس کے جواز کا فتوی دیا جاسکتا ہے۔

فقہ حنبلی کی مشہور کتاب ''المغنی'' میں مذکور ہے: اگر کوئی شخص کنویں میں گر کر مر جائے اور لوگوں کو اس کنویں کے پانی کی ضرورت ہو تو لوہے کے کانٹے یا سلاخوں کے ذریعہ جس سے لاش کے پھٹ جانے کا امکان ہو اسے نکالا جاسکتا ہے وہ مزید فرماتے ہیں:

لان حرمة الحی وحفظ نفسه اولی من حفظ المیت عن المثلة لان زوال الدنیا اهون علی الله من قتل مسلم ولان المسلم لو بلع مال غیره شق بطنه

لحفظ مال الحی ، وحفظ النفس اولی من حفظ المال واللہ اعلم.

زندہ کی حرمت اوراس کی جان بچانے کی مصلحت میت کومثلہ ہونے سے بچانے کے مقابلہ میں زیادہ اہم ہے، کیوں کہ پوری دنیا کا ختم ہوجانا خدا کے نزدیک ایک مسلم کے قتل سے زیادہ اہون (کمتر) ہے، نیز اگر کوئی مسلمان شخص دوسرے کا مال نگل کر مرجائے تو زندہ آدمی کے محض مال کی حفاظت کی خاطر اس کا پیٹ چاک کیا جائے گا تو جان کی حفاظت تو مال کی حفاظت کے مقابلہ میں کہیں زیادہ ضروری ہے۔

ابن قدامہ نے جس زوروقوت سے زندہ آدمی کی زندگی بچانے کی خاطر مردہ کی لاش کی اہانت کے پہلو کو نظرانداز کرنے کا مسئلہ ذکر کیا ہے، اس سے مردہ کے جسم سے کارآمد اجزاء اس غرض سے الگ کرنے کا جواز بھی نکلتا ہے، تاکہ ان سے کسی کی جان بچائی جاسکے۔

شافعی فقیہ ومحدث امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: وان ماتت امرأۃ وفی جوفھا جنین حی شق جوفھا لانہ استبقاء حی باتلاف جزء من المیت فاشبہ اذا اضطر الی اکل جزء من المیت.

اوراگر کوئی عورت مرجائے اوراس کے پیٹ میں زندہ بچہ ہوتو (بچہ نکالنے کے لئے) اس کا پیٹ چاک کیا جائے گا؛ کیوں کہ اس میں میت کی لاش میں ذرا سے تصرف سے ذی روح کی زندگی بچانی ہے تو یہ ایسا ہی ہوگیا کہ کوئی شخص اپنی جان بچانے کے لئے میت کے جسم کا کچھ حصہ کھانے پر مجبور ہوجائے۔

بلکہ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ: وان بلغ المیت جوھرۃ لغیرہ وطالب بھا صاحبھا شق جوفہ وردت الجوھرۃ لہ، وان کانت الجوھرۃ لہ ففیہ وجھان: احدھما یشق ، والثانی لا .

اگر کسی نے دوسرے کا ہیرا نگل لیا اور ہیرے کا مالک اس کا مطالبہ کرے تو مرنے کے بعد اس کا پیٹ چاک کیا جائے گا اور مالک کو اس کا ہیرا لوٹا دیا جائے گا؛ لیکن اگر ہیرا خود مرنے والے کا ہو تو اس صورت میں دو قول ہیں، ایک یہ کہ اس صورت میں بھی پیٹ چاک کر کے اس کو نکال لیا جائے گا اور دوسرا یہ کہ چاک نہیں کیا جائے گا۔

فقہ مالکی کی مشہور کتاب شرح مختصر خلیل میں بھی اسی کے مشابہ مسئلہ مذکور ہے، شرح کے الفاظ ہیں: یجوز شق بطن المیت اذا توفرت البینة وهی الشاهد او الیمین.

میت کا پیٹ چاک کرنا جائز ہوگا اگر شرعی طور پر پیٹ میں مال کا ہونا شاہد یا یمین کے ذریعہ ثابت ہو جائے۔

فقہائے احناف بھی اس مسئلہ میں دوسروں سے الگ نہیں ہیں، علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ جن کی کتاب فتوی کا مدار سمجھی جاتی ہے؛ فرماتے ہیں: حامل ماتت و ولدها حی یشق بطنها ویخرج ولدها. ولو بلع مال غیره ومات هل یشق ؟ قولان: والاولی نعم.

اگر کوئی حاملہ عورت مر جائے اور اس کا بچہ پیٹ میں زندہ ہو تو پیٹ چاک کر کے اس کے بچہ کو نکال لیا جائے گا؛ لیکن اگر کسی نے دوسرے کا مال نگل لیا ہو اور اس کی موت ہو جائے تو کیا اس کا پیٹ بھی چاک کیا جائے گا؟ (تاکہ مال برآمد ہو سکے) اس کے بارے میں فقہاء کے دو قول ہیں اور ان میں بہتر قول یہی ہے کہ ہاں، اس صورت میں بھی پیٹ چاک کیا جائے گا۔

یہ تمام فقہی نظائر اس کی تائید کرتے ہیں کہ زندہ آدمی کی جان بچانے کی خاطر میت کی لاش میں تصرف کیا جا سکتا ہے، اس لئے پیوند کاری کی خاطر اگر میت کے ورثاء کی اجازت سے جسم کا کوئی کارآمد حصہ نکال لیا جائے تو مصلحت اور ضرورت کی بناء پر یہ جائز ہوگا، اسی

طرح حادثہ وغیرہ کا شکار ہوجانے والے غیر معلوم اشخاص اور خاص طور پر غیر معلوم کی لاش سے کارآمد اجزاء علیحدہ کرلینا؛ تاکہ کسی کی جان بچائی جاسکے یا آنکھ وغیرہ سے معذور شخص کی اعانت کی جاسکے، ازروئے شرع جائز ہوگا۔(عصر حاضر کے فقہی مسائل :ص:۸۶تا۱۰۰، ط: ایفا پبلیکیشنز نئی دہلی)

مثلہ:

اس صورت میں یہاں مثلہ کا شبہ بھی ہورہا ہے، جوممنوع ہے،مثلہ کے معنی انسان یا جانور کے اعضاء میں قطع و برید کے ہیں،حیوان کی طرف نسبت کے وقت اس کے کسی عضوکو کاٹنا مراد ہوگا،اور انسان میں ناک،کان،شرمگاہ یااور کوئی عضو کاٹنا مراد ہوگا۔

نہایہ کے حوالہ سے مثلہ کی وضاحت کرتے ہوئے حضرت علامہ محمد بن طاہر پٹنی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں: المثلة: يقال مثلت بالحيوان مثلا، اذا قطعت اطرافه و شهّوت بـه، ومثلت بالقتيل اذا حدعت انفه او اذنه او مذاكيره او شيئا من اطرافه. (مجمع بحار الانوار: مادہ مثل،ص:۵۵۲،ج:۴،ط: مکتبہ دارالایمان المدینۃ المنورہ)

خلاصہ یہ ہے کہ مثلہ میں دو چیزیں پائی جاتی ہیں:کسی کی صورت بگاڑنا اورسخت ایذارسانی،کبھی کوئی عمل بالقصد ہوتا ہےاوراس میں مثلہ ہوجاتا ہے، پھر بھی وہ حد جواز میں آتاہے،کبھی اس کے برعکس بھی ہوتا ہے۔

چنانچہ(۱) قطع و برید کبھی قصاصاً ہوتا ہے، یہ جائز بھی ہے، البتہ اس کا ترک (معافی ودیت)اولی ہے،اور کبھی یہ قطع و بریدزندہ آدمی میں عقوبت کے طور پر ہوتا ہے، جیسے چور کے ہاتھ کاٹنا،راستوں پر گذرنے والے مسافروں کولوٹنے والےلوگوں کے ہاتھ پاؤں کاٹنا۔

(۲) کبھی یہ قطع و برید زندہ آدمی میں کسی مصلحت سے ہوتی ہے، جیسے کوئی مرض ہے اورآپریشن ضروری ٹھہرایا کوئی ایسی بیماری لاحق ہوئی کہ ہاتھ یاپاؤں کاٹنا ضروری ہوگیا،تو یہ

جائز اور کبھی واجب کے درجہ تک پہنچ جاتا ہے، اور کبھی حالات کو مدنظر رکھ کر اس قطع و برید سے رکنا بھی پڑتا ہے، بلکہ کبھی ممنوع بھی ہو جاتا ہے۔

(۳) اور دوسرے کی مصلحت کے لئے زندہ آدمی میں قطع و برید محل نظر و اجتہاد ہے۔

(۴) اور میت میں خود میت کی مصلحت کے لئے یا دوسرے کے حق کے لئے اور کسی مضطر کے لئے قطع و برید بھی محل نظر و اجتہاد ہے۔

(۵) اور جو قطع و برید محض عبث اور لہواً ہو، کوئی مصلحت یا کسی کا حق اس سے وابستہ نہ ہو یا محض کسی پر اپنے غصہ کی آگ بجھانے کے لئے قطع و برید کیا تو یہ صورت یقیناً حدود جواز سے خارج؛ بلکہ حرام ہوگی۔

صورت نمبر ۱، ۲، اور ۵ میں تو کوئی اختلاف نہیں، البتہ صورت نمبر ۳ / اور ۴ / میں چوں کہ نظر، غور اور اجتہاد کی گنجائش ہے، اسی لئے علماء کرام کے مابین اس باب میں اختلاف ہوا ہے، جیسا کہ اس کی کچھ وضاحت اوپر گذر چکی۔

اپنے اعضاء کے عطیہ کی وصیت کرنا:

حضرت مولانا مفتی عبدالرحیم صاحب لاجپوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

سوال: ایک شخص انتقال سے پہلے وصیت کرے کہ انتقال کے بعد میری آنکھیں ''آنکھوں کے بینک'' میں محفوظ کرادی جائیں اور پھر کسی ضرورت مند شخص کو دیدی جائیں، یا فلاں شخص کی آنکھ میں میری آنکھ لگادی جائے تو کیا یہ وصیت جائز ہے اور اس پر عمل ہوگا؟ بینوا توجروا۔

الجواب: انسان اپنے بدن یا کسی عضو کا مالک نہیں ہے کہ اس میں جو چاہے آزادانہ تصرف کر سکے، ہدایہ آخرین میں ہے: لانہ لا ولایۃ لھما علی دمھما ولھذا لا

يمكنان الاباحة فلا يستباح برضاهما. (ہکذا اپنے بدن یا کسی عضو) پرولایت نہیں ہے ،اس لئے کوئی شخص اس بات کا مالک نہیں ہے کہ اپنا خون (اسی طرح اپنا بدن یا کوئی عضو) کسی کے لئے مباح کردے ،اگر کسی نے اپنی مرضی سے مباح بھی کردیا ہوتب بھی وہ خون (ہکذا عضو) مباح الاستعمال نہ ہوگا۔(ہدایہ آخرین،ص:۱۲۹،باب التحكيم، تحت قوله ولا يجوز التحكيم فی الحدود القصاص)

لہذا صورت مسئولہ میں مذکورہ شخص جو وصیت کررہا ہے یہ وصیت فيما لا يملك: یعنی ایسی چیز کے متعلق ہے،جس کا وہ مالک نہیں ہے،اس لئے وصیت معتبر نہ ہوگی اوراسی طرح جس کے لئے (ادارہ ہو یا کوئی فرد) وصیت کی ہے اسے اس آنکھ کے مطالبہ کا حق حاصل نہ ہوگا، نیز اس میں اعضاء انسانی کی اہانت بھی ہے؛ حالانکہ انسان واجب التکریم ہے۔فقط واللہ اعلم بالصواب

سوال: (۲۵۸۱) آج کل آنکھوں کی بینک قائم ہے اورلوگ یہ وصیت کرتے ہیں کہ مرنے کے بعد ہماری آنکھ اس بینک کو دیدی جائے ، بینک والے آنکھ کسی آنکھ کے مریض یا کسی نابینا کولگاتے ہیں،جس سے بسا اوقات مریض کوفائدہ ہوتا ہے تو انسان کی آنکھ سے اس طرح فائدہ اٹھانا اورانسان کا اپنی آنکھ کی وصیت کرنا جائز ہوگا یانہیں؟ انسانی خون کا استعمال بوقت مجبوری جائز ہے،کیا اس پر قیاس کرسکتے ہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب:موت اور ہلاکت سے بچانے کے لئے انسان کا خون لے کر انجکشن کے ذریعہ مریض کے جسم میں داخل کیا جاتا ہے، یہ بوقت اضطرار جائز ہے،آنکھ کواس پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے،خون نکالنے میں وہ تکلیف نہیں ہے، جوآنکھ نکالنے میں عموماً ہوتی ہے،حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان مبارک ہے، كسر عظم الميت ككسر عظم الحی. (مرے ہوئے انسان کی ہڈی توڑنا زندہ آدمی کی ہڈی توڑنے کے مماثل ہے۔)(ابوداؤد شریف:۱۰۲/۲،

موطا امام مالک ،ص:۹۰،شرح سیر کبیر :۱/۹۰)اور میت کے کسی جز سے انتفاع جائز نہیں اس کے احترام کی وجہ سے۔ ويجوز تداوى بشئى من الآدمى الحى كذلك لايجوز تداوى بعظم الميت اكراماً له قال عليه السلام كسر عظم الميت ككسر عظم الحى.(شرح سیر کبیر،۱:۹۱)

نیز جسم سے خون نکالنا مثلہ نہیں ہے، اور نہ اس سے بدن میں کوئی ظاہری عیب پیدا ہوتا ہے(اور یہ تو شرط ہی ہے کہ جس کا خون نکالا جارہا ہے اس کی ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو) بخلاف آنکھ نکالنے کے کہ آنکھ نکالنے سے ظاہری عیب بھی پیدا ہوتا ہے اور آنکھ کا مثلہ بھی اور مثلہ حرام ہے، لہذا زندگی میں یا موت کے بعد بطور بیع یا ہبہ کسی کو آنکھ دینا یا وصیت کرنا اور مریض کا اسے استعمال کرنا ہرگز جائز نہیں ہے، نفع سے انکار نہیں؛ لیکن (قوله تعالىٰ و اثمهما اكبر من نفعهما) کے اصول پر حرام ہی ہوگا کہ نقصان نفع سے زیادہ ہے اور اس طریقہ میں انسانیت کی توہین بھی ہے۔فقط واللہ اعلم بالصواب (فتاوی رحیمیہ: جائز وناجائز امور کا بیان ،ص:۴۵۰ ،ج:۵،سوال نمبر ۲۴۹۸، وصیت کا بیان ،ص: ۵۰۵ ج:۵،سوال نمبر:۲۵۸۱، ج:۳،ط: مکتبہ الاحسان دیوبند)

حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب اعظمی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

کسی مسلمان کو جائز نہیں کہ وہ یہ وصیت کرے کہ میرے مرنے کے بعد میرا جسم یا جسم کا فلاں عضو آنکھ، کان وغیرہ کچھ بھی فلاں شخص کو یا کسی ہسپتال کو بطور عطیہ یا بعوض قیمت دیدیا جائے، اگر وصیت کرے گا تو یہ وصیت منعقد وصحیح بھی نہ ہوگی اور اس کے مرنے کے بعد اس وصیت پر عمل کرنا بھی جائز نہ ہوگا، جو لوگ عمل کریں گے سخت گنہگار ہوں گے، اور یہ سب حکم ظاہر ہے، اس لئے کہ وصیت مملوکہ مال میں ہوتی ہے اور یہ جسم انسان کا مموک نہیں، بلکہ اللہ تعالیٰ کی ملکیت ہے اور اس کے پاس محض بطور امانت ہے، بغیر حکم شرع وحکم خدا ایک انگلی

بھی کاٹ ڈالنا جائز نہیں ہے؛ بلکہ حرام وسخت گناہ ہے۔

یہ چیز بھی قطعاً ناجائز وحرام ہے،کوئی عضوخواہ مسلمان ہی کا ہو کٹ کر جسم سے الگ ہونے کے بعد جیفہ ومردار ہونے سے خارج نہیں ہوگا اور نہ وہ پاک وطاہر ہوگا،لہذا اتنا حصہ جسم مرداراور ناپاک ہی رہے گا اور وہ شخص کبھی نماز بھی نہ پڑھ سکے گا اور نہ کبھی طاہر ہی ہو سکے گا ، ہاں اگر اضطراری صورت ایسی ہوجائے کہ احشاء جسم (اندرون جسم) میں مثلاً گردہ ، پھیپھڑا،جگر،دل وغیرہ میں سے کوئی اس درجہ خراب ہوجائے کہ اس کونکال کر اس کی جگہ دوسرا لگانا ضروری ہوجائے اور ماہر معالجوں کے نزدیک جان بری کے لئے اور زندگی بچانے کے لئے اس عمل کے بغیر چارہ نہ رہے؛ بلکہ یہی عمل متعین ہوجائے اور صحت وبقاء زندگی کا گمان غالب حاصل رہے تو اس اضطرار کی حالت میں جان باقی رکھنے کے لئے اس عمل کے بقدر اضطرار گنجائش ہو سکے گی ، پھر بھی یہ کوشش لازم وضروری رہے گی کہ بجائے انسانی عضو کے کسی جانور کا عضواور وہ بھی ماکول اللحم جانور کے عضو سے کام چل سکے تو صرف اسی عضو سے کام لیا جائے۔(منتخبات نظام الفتاوی: کتاب الحظر والاباحت،ص:۳۸۸،ج:۳،ایفا پبلیکیشنز نئی دہلی)

حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی رحمۃ اللہ علیہ رقم طراز ہیں:

صرف مضطر جان بچانے کے لئے مردہ انسان کا گوشت کھا سکتا ہے،اس سے معلوم ہوا کہ مردہ کے کسی عضو کو علاج کے طور پر استعمال کرنا جائز نہیں،اگرچہ مریض کو ہلاکت کا خطرہ ہو،اسے اکل مضطر پر قیاس کرنا دووجوہ سے صحیح نہیں ہے:(۱) اکل سے شبع وحیات متیقن ہے اور تداوی سے صحت متیقن نہیں،(۲) اکل کی صورت میں عضو ماکول بالکل ہلاک ولاشئی ہوجاتا ہے،جب کہ پیوند لگایا ہوا عضو باقی رہتا ہے۔

مضطر زندہ انسان کا گوشت اور خود اپنا کوئی عضونہیں کھا سکتا،اس سے معلوم ہوا کہ آج

کل مریض کے کسی حصہ سے گوشت اتار کر دوسری جگہ چڑھانے کا جو معمول ہے یہ ناجائز ہے، جب حالت اضطرار میں جان بچانے کے لئے اپنے یا دوسرے کے گوشت یا کھال کو کاٹ کر استعمال کرنا جائز نہیں تو تداوی کے لئے تو بدرجۂ اولی جائز نہ ہوگا۔ (احسن الفتاوی: کتاب الحظر والاباحت، عنوان توقیع الاعیان علی حرمۃ ترقیع الانسان، ص: ۲۷۲، ۲۷۳، ج: ۸، ط: زکریا بک ڈپو، دیوبند)

حضرت فقیہ الامت رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

سوال: کسی قریب المرگ یا فوت شدہ انسان کا کوئی عضو مثلاً دل، جگر، آنکھ وغیرہ دوسرے انسان کے جسم میں لگا دینا کیسا ہے؟ بعض انسان ہمدردی کے جذبہ کے تحت اس قسم کی وصیت کر دیتے ہیں کہ مثلاً میرے مرنے کے بعد میری آنکھیں کسی ضرورت مند کے لئے نکال لی جائے، تو یہ وصیت قابل نفاذ ہے یا نہیں؟

الجواب: کسی فوت شدہ انسان کا جگر، آنکھ، دل وغیرہ دوسرے انسان کے جسم میں نہیں لگا سکتے، اگر کوئی آدمی ایسی وصیت کرتا ہے، جیسا کہ سوال میں درج ہے تو یہ وصیت کرنا جائز نہیں ہے، اور وہ نا قابل نفاذ ہے، احدهما ان یوصی بما هو معصیة عندنا وعندهم كالوصية للمغنيات والنائحات، فهذا لايصح اجماعاً . (مجمع الانہر: ۲/ ۷۱۶) فقط واللہ اعلم (فتاوی محمودیہ: باب الحظر والاباحت، ص: ۴۳۲، ۴۳۳، ج: ۱۲، سوال نمبر: ۵۶۳۰، ط: مکتبہ محمودیہ میرٹھ)

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ بھی اس کے عدم جواز کی رائے رکھتے ہیں: چنانچہ فرماتے ہیں:

یہ صورت بظاہر مفید ہے کہ مرنے والے کے سارے ہی اعضاء فنا ہونے والے ہیں، ان میں سے کوئی عضو اگر کسی انسان کے کام آجائے اور اس کی مصیبت کا علاج بن جائے

تو اس میں کیا حرج ہے، یہ ایسا معاملہ ہے کہ عام لوگوں کی نظریں صرف اس کے مفید پہلو پر جم جاتی ہیں اور اس کے وہ مہلک نتائج نظروں سے اوجھل ہو جاتے ہیں، مگر شریعت اسلام جو انسان اور انسانیت کے ظاہری اور معنوی صلاح وفلاح کی ضامن ہے، اس کے لئے مضر ومہلک نتائج سے صرف نظر اور صرف ظاہری فائدہ کی بناء پر اس کی اجازت دے دینا ممکن نہیں، شریعت اسلام نے صرف زندہ انسان کے کارآمد اعضاء ہی کا نہیں؛ بلکہ قطع شدہ بیکار اعضاء واجزاء استعمال بھی حرام قرار دیا ہے، اور مردہ انسان کے کسی عضو کی قطع وبرید کو بھی ناجائز کہا ہے، اور اس معاملہ میں کسی کی اجازت اور رضامندی سے بھی اس کے اعضاء واجزاء کے استعمال کی اجازت نہیں دی اور اس میں مسلم وکافر سب کا حکم یکساں ہے کہ کسی وقت کسی حال کسی کو انسان کے اعضاء واجزاء حاصل کرنے کی طمع دامن گیر نہ ہو، اور اس طرح یہ مخدوم کائنات اور اس کے اعضاء عام استعمال کی چیزوں سے بالاتر ہیں، جن کو کاٹ چھانٹ کر یا کوٹ پیس کر غذاؤں اور دواؤں اور دوسرے مفادات میں استعمال کیا جاتا ہے، اس پر ائمہ اربعہ اور پوری امت کے فقہاء متفق ہیں اور نہ صرف شریعت اسلام بلکہ شرائع سابقہ اور تقریباً ہر مذہب وملت میں یہی قانون ہے۔ (جواہر الفقہ :عنوان اعضائے انسانی کی پیوند کاری، ص: ۵۰، ج:۲، ط: مکتبہ تفسیر القرآن دیوبند)

مذکورہ بالا سطور میں متعدد علمائے ہندوپاک کے فتاوی سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صرف بوقت ضرورت شدیدہ بقدر ضرورت خون تو دیا جاسکتا ہے، انسانِ حی ومیت کا کوئی عضو دینے کی قطعاً گنجائش نہ ہونی چاہئے، کیوں کہ حرمت وکرامت میں زندہ ومردہ دونوں برابر ہیں، لہذا اس مقصد کے لئے زندہ ومردہ میں کسی کا عضو استعمال نہیں کرسکتے اور اس پر دلیل یہ حدیث ہے: کسر عظم المیت ککسرہ حیا ۔ (مشکوۃ المصابیح: کتاب الجنائز، باب دفن المیت ص: ۵۳۷، ج:۱، رقم الحدیث: ۱۷۱۴، ط: المکتب الاسلامی)

اس کے برخلاف آج کل کچھ علماء اور مسلم ملکوں نے اس کی گنجائش دی ہے۔

انہوں نے ایثار سے متعلق احادیث وآثار بھی مدنظر رکھے ہیں، اگرچہ اکثر آیات واحادیث میں کھانے پینے، برتنے کی چیزوں میں اور دیگر کچھ اموال میں ایثار کی ترغیب دی گئی ہے، جب کہ کچھ روایات جہاد سے متعلق ہے، ان میں سے ایک روایت یہاں نقل کی جاتی ہے، جس میں حضرت ابوطلحہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف سے اپنی ذات کو تیروں کے سامنے پیش کرنا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے پیچھے رکھتے ہوئے بچانے کی سعی کرنے کا ذکر ہے۔

لما كان يوم احد انهزم الناس عن النبِي صلى الله عليهِ وسلم وابو طلحة بين يدى النبِي صلى الله عليه وسلم مجوّب بهِ عليه بحجفة له وكان ابو طلحة رجلا راميا شدِيد القد يكسر يومئِذ قوسين و ثلاثا وكان الرجل يمر معه الجعبة من النبل فيقول: انشرها لأبى طلحة فأشرف النبِى صلى الله عليه وسلم ينظر الى القوم فيقول أبو طلحة: يا نبى الله بابى انت وامى لا تشرف يصيبك سهم من سهام القوم نحرى دون نحرك ولقد رأيت عائشة بنت أبى بكر وام سليم واِنهما لمشمرتان أرى خدم سوقهما تنقزان القرب على متونهما تفرغانه فى أفواه القوم ثم ترجِعان فتملآنها ثم تجيئان فتفرغانه فى أفواه القوم ولقد وقع السيف من يدى أبى طلحة اما مرتين واما ثلاثا. (صحيح البخارى: كتاب مناقب الانصار، باب مناقب ابى طلحة، رقم الحديث: ٣٨١١،ص:٤٧٤،ط:مكتبه اولاد الشيخ للتراث)

حدیث مذکور میں حضرت ابوطلحہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے اپنی ذات پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو ترجیح دینا واضح ہے، یعنی اپنی حیات پر حضور کی حیات اور دشمنان اسلام کے مکارہ

وشدائد سے سلامتی وحفاظت کے لئے اپنے آپ کو پیش کرنا، جیسا کہ ان کے الفاظ نحری دون نحرك اس پر دلالت کررہے ہیں، یہ اگر چہ ایک ایسی ذات کے لئے ایثار ہے جو مؤمنین سے انتہائی درجہ کی محبت، شفقت اور تعلق رکھتی ہے، ایسے ہی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے دفاع میں اور آپ کی حفاظت کی غرض سے حضرت مصعب بن عمیر، علی بن ابی طالب، سعد بن ابی وقاص اور دیگر کئی حضرات صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین نے اپنے آپ کو آگے رکھا اور کئی حضرات مہاجرین وانصار شہید بھی ہوئے۔

یہاں ایک جان کی حفاظت کے لئے دوسرے حضرات اپنے آپ کو مقدم کرتے ہیں، اور اپنے اوپر زخم لیتے ہیں، اسی طرح اگر کسی مسلمان کو آنکھوں کا قرنیہ مطلوب ہے یا جگر مطلوب ہے تو چاہے زندہ آدمی کے اعضاء نہ لیں کہ اسے ضرر لاحق ہو؛ لیکن مردہ انسان کے یہ اعضاء لے کر کسی کو فائدہ پہنچا دیا جائے تو اس کی گنجائش ہونی چاہئے۔

ھیئۃ کبار العلماء (مملکت سعودیہ عربیہ) نے مذکور الصدر روایت اور دیگر کئی روایات ذکر کرنے کے بعد درج ذیل رائے کو ترجیح دی:

وبعد الدراسة والمناقشة، وتبادل وجهات النظر قرر المجلس بالأكثرية ما يلي:

اولا: جواز نقل قرنية عين من انسان بعد التأكد من موته وزرعها فى عين انسان مسلم مضطر اليها وغلب على الظن نجاح عملية زرعها ما لم يمنع اوليائه، وذلك بناءً على قاعدة: تحقيق اعلى المصلحتين، وارتكاب اخف الضررين، وايثار مصلحة الحى على مصلحة الميت فانه يرجى للحى الابصار بعد عدمه والانتفاع بذلك فى نفسه ونفع الامة به، ولا يفوت على الميت الذى

اخـذت قرنية عينه شيئى، فان عينه الى الدمار والتحول الى رفات، وليس فى اخذ قـرنية عيـنـه مثـلة ظـاهـرـة، فـان عيـنه قد اغمضت، وطبق جفناها اعلاهما على الاسفل.

ثـانيـا: جـواز نـقـل قـرنية سليمة من عين قرر طبياً نزعها من انسان، لتوقع خـطـر عـليـه من بقائها، وزرعها فى عين مسلم آخر مضطر اليها، فان نزعها انما كان محافظة على صحة صاحبها اصالة، ولا ضرر يلحقه من نقلها الى غيره وفى زرعهـا فـى عيـن آخـر منفعة له، فكان ذلك مقتضى الشرع، وموجب الانسانية.

(ابحاث هيئة كبار العلماء، نزع القرنية من عين انسان، ص: ۳۷، ج: ۷، ط: رئاسة ادارة البحوث العلمیہ والافتاء، الریاض)

عصر حاضر کے طبی، سائنسی اور دیگر شعبہ جات سے پیدا شدہ جدید مسائل پر غور وخوض کے لئے قائم شدہ فقہ اکیڈمی جدہ نے اس بابت جو فیصلہ دیا ہے، وہ بھی ذیل میں پیش کیا جارہا ہے:

اسلامک فقہ اکیڈمی جدہ کے چوتھے سمینار منعقدہ جدہ، سعودی عرب مؤرخہ ۱۸-۲۳ جمادی الثانیہ ۱۴۰۸ھ مطابق ۶-۱۱ر فروری ۱۹۸۸ء میں مذکور موضوع پر پیش کئے جانے والے فقہی اور طبی مقالات اور مباحثہ سے یہ بات سامنے آئی کہ سائنسی اور میڈیکل ترقی کے نتیجہ میں یہ موضوع ایک حقیقت بن چکا ہے، اور اس کے کچھ مفید نتائج کے ساتھ ساتھ بیشتر حالات میں انسانی شرف وکرامت کی پاسداری کرنے والے شرعی ضوابط واصول سے گریز کی وجہ سے نفسیاتی اور سماجی نقصانات بھی سامنے آرہے ہیں، دوسری جانب اسلامی شریعت کے مقاصد کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے جو فرد وجماعت کے ترجیحی مصالح کی تکمیل کرتے ہیں، اور باہمی تعاون وہمدردی اور ایثار کی دعوت دیتے ہیں۔

ط- جن اصل موضوع بحث اور جواب طلب امور کی تحدید اور ان حالات، صورتوں اور قسموں کے انضباط -جن کے حسب حال علیحدہ علیحدہ احکام مرتب ہوں گے- کے بعد اکیڈمی نے اس اجلاس میں درج ذیل امور طے کئے:

تعریف واقسام:

اول: یہاں عضو سے مراد انسان کے نسیجوں، خلیوں، خون وغیرہ میں سے کوئی بھی جزو ہے، جیسے آنکھ کا قرنیہ خواہ وہ جزو متصل ہو یا جسم انسانی سے علیحدہ۔

دوم: عضو انسانی سے انتفاع جو یہاں موضوع بحث ہے، اس سے مراد وہ استعمال ہے جس کی ضرورت استعمال کرنے والے کو اپنی اصل زندگی کی بقاء یا جسم کے کسی اہم وظیفے مثلاً نگاہ وغیرہ کی حفاظت کے لئے درپیش ہو اور استعمال کرنے والا شخص ایسی زندگی رکھتا ہو جو شرعاً قابل احترام ہے۔

سوم: اس استعمال کی درج ذیل صورتیں ہیں:

۱- کسی زندہ انسان کے عضو کو منتقل کرنا۔

۲- کسی مردہ انسان کے عضو کو منتقل کرنا۔

۳- جنین کے عضو کو منتقل کرنا۔

پہلی صورت: یعنی زندہ انسان کے عضو کو منتقل کرنا؛ درج ذیل طریقوں سے ہوسکتا ہے:

الف: کسی انسان کے ایک عضو کو لے کر اسی انسان کے جسم میں دوسرے مقام پر پیوند کاری کی جائے، جیسے کھال، پٹھوں، ہڈیوں، وریدوں اور خون وغیرہ کی جسم کے ایک حصہ سے دوسرے حصہ کو منتقلی اور اس کی پیوند کاری۔

ب: کسی زندہ انسان کے عضو کی دوسرے انسان کے جسم میں پیوند کاری۔

اس صورت میں اس عضو کی دو میں سے کوئی ایک حیثیت ہوسکتی ہے، یا تو اس پر زندگی کا دارومدار ہوگا یا اس پر زندگی کا انحصار نہیں ہوگا۔

اگر اس پر زندگی کا انحصار ہے تو یا تو وہ تنہا ہو، یا جوڑا، تنہا کی مثال قلب اور جگر، اور جوڑے کی مثال گردہ اور پھیپھڑے ہیں۔

اگر اس پر زندگی کا انحصار نہیں ہوتو یا تو وہ جسم کا کوئی بنیادی کام انجام دیتا ہوگا یا نہیں، اور یا تو وہ خود بخود از سر نو تیار ہوتا رہتا ہوگا، جیسے خون یا ایسا نہیں ہوتا ہوگا اور یا تو نسب ووراثت اور عمومی شخصیت پر اس سے اثر پڑتا ہوگا، جیسے خصیہ، انڈادانی اور اعصابی نظام کے خلئے، یا اس کا ان میں سے کسی چیز پر اثر نہیں ہوگا۔

دوسری صورت: کسی مردہ انسان کے عضو کو منتقل کرنا:

یہ بات ملحوظ رہے کہ موت کی دو حالتیں ہوتی ہیں:

پہلی حالت: دماغی موت کہ سارے وظائف یکسر پورے طور پر بند ہوجائیں اور طبی لحاظ سے ان کی واپسی ممکن نہ ہو۔

دوسری حالت: قلب اور تنفس اس طرح پورے طور پر رک جائیں کہ طبی طور پر دوبارہ بحال ہونا ممکن نہ ہو۔

ان دونوں حالتوں میں اکیڈمی کے تیسرے سمینار کی قرارداد کی رعایت ملحوظ رکھی جائے گی۔

تیسری صورت: یعنی جنین کے عضو کو منتقل کرنا:

جنین سے استفادہ تین حالتوں میں ہوسکتا ہے:

۱- ایسے جنین جو خود بخود ساقط ہو گئے ہوں۔

۲- ایسے جنین جو کسی جرم یا طبی ضرورت کی بناء پر ساقط کئے گئے ہوں۔

۳- بچہ دانی سے باہر تیار شدہ لقیحے (بارآور شدہ نطفے)۔

شرعی احکام:

اول: کسی انسان کے جسم کا عضو اسی انسان کے جسم میں دوسری جگہ لگانا اس اطمینان کے بعد جائز ہوگا کہ پیوند کاری سے متوقع فائدہ اس پر مرتب ہونے والے نقصان سے زائد ہو، نیز اس کا مقصد کسی مفقود عضو کو وجود میں لانا یا اس کی شکل کو بحال کرنا یا اس کے مقصود وظیفہ کو بحال کرنا یا کسی عیب کی اصلاح یا کسی ایسی بدصورتی کا ازالہ ہو جو اس شخص کے لئے نفسیاتی یا جسمانی اذیت کا سبب بنتی ہو۔

دوم: کسی انسان کا عضو (حصہ جسم) دوسرے انسان کے اندر منتقل کرنا ایسی صورت میں جائز ہوگا کہ وہ از خود تیار ہوتا رہتا ہو، جیسے خون اور جلد، اس شرط کے ساتھ کہ دینے والا کامل اہلیت رکھتا ہو اور معتبر شرعی شرائط ملحوظ رکھی گئی ہوں۔

سوم: ایسا عضو جو کسی مرض کی وجہ سے جسم سے نکال دیا گیا ہو اس کے کسی حصہ سے استفادہ دوسرے شخص کے لئے جائز ہے، مثلاً کسی مرض کی وجہ سے کسی شخص کی آنکھ نکال دی گئی ہو تو اس آنکھ کے قرنیہ (پیتل) سے استفادہ۔

چہارم: ایسا عضو جس پر زندگی کا دارومدار ہے جیسے قلب، اسے کسی زندہ انسان سے دوسرے انسان کے اندر منتقل کرنا حرام ہے۔

پنجم: کسی زندہ انسان کے ایسے عضو کا منتقل کرنا جس پر اگرچہ اصل زندگی کا دارومدار تو نہ ہو؛ لیکن اس کی عدم موجودگی سے زندگی کا ایک بنیادی وظیفہ موقوف ہو جاتا ہو، یہ جائز

نہیں ہے، جیسے دونوں آنکھوں کے قرنیوں کو منتقل کرنا، اگر اس منتقلی سے کسی بنیادی وظیفہ کا ایک حصہ متأثر ہوتا ہوتو اس کا حکم قابل غور ہے، جیسا کہ آگے(دفعہ:۸) میں آرہا ہے۔

ششم: کسی میت کا ایسا عضو کسی زندہ انسان کے اندر منتقل کرنا جائز ہے، جس عضو پر زندگی کی بقا یا کسی بنیادی وظیفہ کی سلامتی منحصر ہو، بشرطیکہ خود میت نے اپنی موت سے پہلے یا اس کی موت کے بعد اس کے ورثہ نے اور اگر میت کی شناخت نہ ہو یا لا وارث ہوتو مسلمانوں کے سربراہ نے اس کی اجازت دی ہو۔

ہفتم: یہ بات واضح رہے کہ جن صورتوں میں اعضاء کی منتقلی کے جواز پر اتفاق ہوا ہے، وہ اس امر کے ساتھ مشروط ہے کہ ان اعضاء کا حصول خرید وفروخت کے بغیر ہوا ہو، کیوں کہ کسی بھی حال میں اعضاء انسانی کی خرید وفروخت جائز نہیں ہے۔

البتہ استفادہ کرنے والے کا مطلوبہ عضو کے حصول کے لئے بوقت ضرورت یا اعزاز وانعام کے طور پر مال خرچ کرنا محل غور ہے۔

ہشتم: مذکورہ حالات اور صورتوں کے علاوہ تمام صورتیں جو اس موضوع سے تعلق رکھ سکتی ہیں وہ سب محل نظر ہیں، طبی تحقیقات اور شرعی احکام کی روشنی میں ان پر آئندہ سمینار میں غور وفکر کی ضرورت ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم (انٹرنیشنل فقہ اکیڈمی جدہ کے شرعی فیصلے: چوتھا سمینار، قرارداد نمبر: ۲۶/۱/۴، عنوان مردہ یا زندہ انسان کے اعضاء کا دوسرے انسان کے لئے استعمال، ص:۱۲۷-۱۳۰، ط: ایفا پبلیکیشنز)

رابطہ عالم اسلامی مکہ مکرمہ میں ۲۸/ربیع الثانی بروز سنیچر تا ۷/جمادی الاولیٰ ۱۴۰۵ھ بروز پیر، مطابق ۱۹-۲۸ جنوری ۱۹۸۵ء منعقد ہونے والے اسلامی فقہ اکیڈمی کے آٹھویں اجلاس میں اس موضوع پر غور کیا گیا کہ کیا ایک انسان کے کسی عضو کی پیوند کاری دوسرے کسی

ضرورت مند انسان کے اندر اس غرض سے کی جاسکتی ہے کہ وہ پیوند کیا گیا عضو اس ضرورت مند شخص کے کسی ناکارہ عضو کا بدل بن سکے۔

اس موضوع پر تفصیلی بحث ومباحثہ کے لئے ڈاکٹرس اور فقہاء کرام جمع ہوئے؛ بالآخر اجلاس نے درج ذیل فیصلہ کیا:

اول: کسی زندہ انسان کے جسم سے کوئی عضو لینا اور اسے اس دوسرے انسان کے جسم میں لگادینا جو اپنی زندگی بچانے کے لئے یا اپنے بنیادی اعضاء کے عمل میں سے کسی عمل کو بحال کرنے کے لئے اس کا ضرورت مند ہو، ایک جائز عمل ہے، جو عضو دینے والے کے حوالہ سے انسانی کرامت کے منافی نہیں ہے، دوسری طرف یہ عضو لینے والے کے حق میں ایک نیک تعاون اور بڑی مصلحت پر مبنی ہے، جو ایک جائز اور قابل تعریف عمل ہے، بشرطیکہ درج ذیل شرائط موجود ہوں:

۱- عضو کے لینے سے اس شخص کی طبعی زندگی کو کوئی نقصان نہ پہنچے جو اسے دے رہا ہے؛ کیوں کہ شریعت کا اصول یہ ہے کہ کسی نقصان کے ازالہ کے لئے اسی جیسے یا اس سے بڑے نقصان کو گوارہ نہیں کیا جائے گا، نیز اس لئے بھی کہ ایسی صورت میں عضو کی پیش کش اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنے کے مرادف ہوگی جو شرعاً ناجائز ہے۔

۲- عضو دینے کا عمل عضو دینے والے کی طرف سے رضا کارانہ اور بغیر کسی دباؤ کے ہو۔

۳- ضرورت مند مریض کے علاج کے لئے عضو کی پیوند کاری ہی طبی نقطۂ نظر سے تنہا ممکن ذریعہ رہ گیا ہو۔

۴- عضو لینے اور لگانے کے عمل کی کامیابی غالباً یا عادۃً یقینی ہو۔

دوم: مندرجہ ذیل حالتیں بدرجۂ اولی جائز شمار کی جائیں گی:

۱- کسی مردہ انسان کا عضو دوسرے ضرورت مند انسان کے تحفظ کے لئے حاصل کیا جائے، بشرطیکہ جس کا عضو لیا جارہا ہو وہ مکلّف ہو اور اپنی زندگی میں اس کی اجازت دے چکا ہو۔

۲- کسی مطلقاً ماکول اللحم اور ذبح شدہ جانور کا یا بوقت ضرورت دوسرے کسی جانور کا عضو کسی ضرورت مند انسان میں پیوند کاری کے لئے لیا جائے۔

۳- انسانی جسم سے کوئی حصہ لینا؛ تاکہ اسی انسان کے جسم میں اس کی پیوند کاری کی جائے، مثلاً کھال یا ہڈی کا کوئی ٹکڑا لے کر جسم کے کسی دوسرے مقام پر بوقت ضرورت لگایا جائے۔

۴- معدنی یا کسی اور دھات کے مصنوعی ٹکڑے کو کسی مرض کے علاج کے لئے انسان کے جسم میں لگایا جائے جیسے جوڑوں اور قلب کے والو وغیرہ کے لئے استعمال کیا جائے۔

یہ چاروں حالتیں سابقہ شرائط کے ساتھ اکیڈمی کی رائے میں جائز ہیں۔

اس فیصلہ پر تمام شرکائے اجلاس متفق اللسان رہے؛ البتہ صالح بن فوزان کا کہنا ہے کہ میت سے کسی عضو کو منتقل کرنا جائز نہیں؛ جب کہ ابوبکر زید متوقف ہیں۔ (اسلامک فقہ اکیڈمی مکہ مکرمہ کے فقہی فیصلے: آٹھویں سمینار کے فیصلے، ص:۱۹۹، ط:ایفا پبلیکیشنز)

بہتر اور مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ کسی زندہ یا مردہ کا جگر یا کوئی اور عضو کسی مریض کو یا کسی طبی ادارہ کو عطیہ دینے کی گنجائش نہ ہو، اس میں قطع و برید، ضرر وغیرہ لازم آرہا ہے، جیسا کہ ابتداء میں ذکر کردہ کچھ فقہاء ہندوپاک کی عبارات وفتاوی سے مترشح ہورہا ہے۔

البتہ کچھ فقہی نظائر ایسی بھی ہیں، جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بعض مواقع پر مردہ کی

تکریم واحترام کونظر انداز کیا جاتا ہے اور ایک انسان کی بقاء کو مدنظر رکھا گیا ہے، جیسے :

امرأة ماتت وفی بطنها ولد یضطرب، قال محمد رحمه الله تعالیٰ: لیشق من الجانب الایسر، والله تعالیٰ خلق حواء من آدم من ضلعه الایسر، وحکی ان فی زمن ابی حنیفةؒ فعلوا کذلك بامره، فعاش الولد، وصیانة الولد عن الهلاك واجب. (مختارات النوازل: کتاب الکراھیۃ ،فصل فی مسائل متفرقۃ ،رقم المسئلہ :۱۷۱،ص:۷۷،ط: ایفا پبلیکیشنز)

بلکہ اس جزئیہ کو علامہ علاء الدین سمرقندی رحمۃ اللہ علیہ نے مزید وضاحت کے ساتھ ذکر کیا ہے اور یہی ضابطہ ذکر کیا ہے کہ ایک کی بقاءِ حیات کے لئے میت کی اہانت کم درجہ رکھتی ہے، اور تعظیم میت کو ایک زندہ نفس کی بقاء کے لئے ترک کردیا۔

ولو ان حاملا ماتت وفی بطنها ولد یضطرب ، فان کان غالب الظن انه ولد حی وهو فی مدة یعیش غالبا فانه یشق بطنه، لان فیه احیاء الآدمی بترك تعظیم الآدمی، وترك التعظیم اهون من مباشرة سبب الموت. (تحفۃ الفقہاء: کتاب الحظر والاباحت:ص:۳۴۵،ج:۳،ط: دارالکتب العلمیہ بیروت)

اس سے آگے بڑھتے ہوئے فقہاء نے کچھ جزئیات ذکر کئے ہیں ،قرآن مجید کی تقدیس وتعظیم اس کے نزول کے بعد سے تا ایں دم لوگوں کے قلوب میں چلی آرہی ہے، ہر عامی وامی اور عالم ودانا اس کی تعظیم وتقدیس کا قائل ہے؛لیکن کسی آدمی کی نکسیر پھوٹے اور اس کا علاج یہی ہے کہ اسی ناپاک خون سے اپنی پیشانی پر قرآن کریم کی کوئی آیت لکھے تو بعضوں نے اس کے جواز کا فتوی دیا، حالاں کہ قرآن کریم کی آیت ایک ناپاک چیز سے لکھی جاتی ہے،اس کی تعظیم کو چھوڑ کر انسان کی صحت کو ترجیح دی۔

والـذی رعف فـلا یـرقـأ دمـه فـاراد ان یـکتب بدمه علی جبهته شیئا من الـقـرآن، قال ابوبکر الاسکاف: یجوز، و کذا لو کتب علی جلد میتة اذا کان فیه شـفـاء، کـذا في خزانة المفتیین. (الفتاوی الہندیہ: کتاب الحظر والاباحۃ، الباب الثامن فی التداوی والمعالجات، ص:۳۵۴، ج:۴، ط: مکتبہ زکریا دیوبند)

ان جزئیات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بر بنائے ضرورت ممنوع چیزیں حد جواز میں آجاتی ہیں، اسی کو ایک فقہی قاعدہ میں اس طرح بیان کیا: الضرورات تبیح المحظورات.

(قواعد الفقہ: قاعدہ نمبر: ۱۷۰، ص: ۸۹، ط: دارالکتاب دیوبند)

خلاصہ یہ ہے کہ سابق میں جو کتب فقہیہ کے حوالے سے فتاوی ذکر کئے گئے ہیں، ان کی روشنی میں بندہ کی رائے یہ ہے کہ جگر یا قرنیہ کے انتقال کی اجازت نہ ہو، جیسا کہ علمائے ہندو پاک کی رائے ہے، اسی طرح وصیت کرے تو اس کا بھی اعتبار نہ ہوگا؛ کیوں کہ یہ وصیت فی ما لا یملك ہے، البتہ: اضطراری کیفیت اور انتہائی ضرورت کے موقع پر بدرجۂ مجبوری کچھ ملحوظات وشرائط کے ساتھ گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

(جواب نمبر:۷) اس کی وضاحت اوپر شرائط میں ذکر کی گئی ہے، دونوں کی اجازت ضروری ہونی چاہئے۔

(جواب نمبر:۸) میڈیکل سائنس کے میدان میں غیر معمولی ترقی ہونے کے باوجود طبی دنیا نومولود بچہ کے لئے ماں کے نیچرل دودھ کا ایسا بدل فراہم کرنے سے اب تک قاصر ہے، جو بچہ کی نشو ونما کے لئے درکاران تمام ضروری عناصر پر مشتمل ہو جو قدرت نے ماں کے دودھ میں رکھے ہیں، بچہ کی جسمانی نشو ونما اور تقویت کے ساتھ اس کی عقلی ونفسیاتی سلامتی کے لئے خدا نے نیچرل انسانی دودھ میں بعض ایسی خاصیتیں رکھی ہیں، جو مصنوعی

دودھ اور بچوں کے لئے دستیاب دوسری غذاؤں میں اب تک پیدا نہیں کی جاسکتی ہیں، یہی وجہ ہے کہ اقوام متحدہ کے ماتحت عالمی صحت کے ادارے نے اطباء کی متفقہ قرارداد کے مطابق تمام دنیا کی ماؤں کو بچوں کی پرورش میں مصنوعی دودھ سے امکانی حد تک بچنے کی تلقین کی ہے، اور تمام طبی اداروں کو اس کی پابندی کرانے کا زور دیا ہے، چنانچہ جس طرح سگریٹ پر اس کے مضر صحت ہونے کا اعلان ہوتا ہے اسی طرح مصنوعی دودھ کے ہر ڈبہ پر اس کی وضاحت ہوتی ہے کہ بچہ کے لئے ماں کے دودھ کا کوئی بدل نہیں ہے۔

بعض حالتوں میں ماں اگر بچہ کو اپنی صحت کی خرابی یا کسی اور وجہ سے اپنا دودھ نہ پلاسکتی ہو تو شریعت نے اس کے لئے ''رضاعت'' کا باب کھلا رکھا ہے، جس کی رو سے ایک عورت دوسرے کے بچہ کو معاوضہ لے کر یا بغیر معاوضہ اپنا دودھ پلاسکتی ہے، قدیم عرب معاشرہ میں ''رضاعت'' کا عام رواج تھا، خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی بچپن میں دودھ پینے کے لئے حضرت حلیمہ سعدیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے حوالے کئے گئے تھے، جس کی تفصیل سیرت کی کتابوں میں مذکور ہے۔

اسلام نے ایک ناگزیر انسانی ضرورت ہونے کی حیثیت سے اسے باقی رکھا ہے اور اس کے لئے اصول وضوابط متعین کئے ہیں، اور دودھ پلانے والی عورت اور دودھ پینے والے بچے کے درمیان ایک مقدس رشتہ قائم کردیا ہے، اور دونوں کے لئے اس رشتہ کی ویسی ہی عظمت وحرمت قائم کردی ہے، جو حقیقی ماں اور اس کے بچہ کے درمیان ہوتی ہے، چنانچہ ازدواجی رشتہ رضاعی (دودھ پلانے والی) ماں اور دودھ شریک بہن بھائی سے بھی اسی طرح ناجائز قرار دیا گیا ہے، جس طرح حقیقی ماں اور حقیقی بھائی بہن وغیرہ سے ناجائز ہے، قرآن حکیم میں ارشاد ہے: وامھاتکم اللاتی ارضعنکم واخواتکم من

الـرضـاعة. تمہارے لئے تمہاری وہ مائیں بھی (حرام کی گئیں) جنہوں نے تم کو دودھ پلایا ہو اور وہ بہنیں بھی جو دودھ میں شریک رہی ہیں۔

اور رسول اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: یحرم من الرضاعة ما یحرم من النسب. (رواہ الشیخان عن عائشة) رضاعت سے بھی وہ رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب سے ہوا کرتے ہیں۔

چنانچہ دودھ پینے اور پلانے کے احکام اسلامی فقہ کا ایک اہم ترین باب شمار ہوتے ہیں، حقیقی ماں کے علاوہ کسی عورت کو رضاعی ماں بنانے سے جو پابندیاں لازم آتی ہیں، اور رضاعی ماں بچہ اور دودھ شریک بھائی بہنوں کے درمیان جو جسمانی وجذباتی ہم آہنگی پیدا ہو جاتی ہے، اس کی اسلام نے بڑی اہمیت رکھی ہے، اور مسلمانوں نے ہمیشہ اس کے آداب وحقوق کی پوری رعایت کی ہے، شریعت کے بنیادی مقاصد میں جس طرح جان، انسانی عقل اور دین کی حفاظت ہے اسی طرح نسب کی حفاظت بھی ہے۔

موجودہ مغربی تہذیب کی بنیاد چوں کہ مادہ پرستی پر ہے، اس لئے اس میں اخلاقی اور روحانی قدروں کی کوئی قدر و قیمت نہیں ہے، چنانچہ قدرت نے علم وتحقیق کے میدان میں جن بلندیوں سے انسان کو نوازا ہے، اخلاقی حیثیت سے تہذیب کے دعویداروں نے اپنے آپ کو اسی قدر پستی میں ڈال لیا ہے، جس کی وجہ سے علم وتحقیق کا رخ بھی صحیح نہیں رہا اور وہ بھی معاشرہ میں بے حیائی، بد اخلاقی، بے قیدی اور دوسرے مزمن امراض پھیلانے کا ذریعہ بن رہے ہیں، جس کی ایک سے ایک حیا سوز مثالیں آئے دن سامنے آتی رہتی ہیں، عورتوں کے دودھ اور انسانی مادۂ تولید کے بینک قائم کرنے کا تخیل اسی سلسلہ کی کڑیاں ہیں۔

اس حقیقت کے باوجود جو نتائج ان تجربات کے سامنے آ رہے ہیں، ان سے آنکھیں

بند کر لینا کسی طرح مناسب نہیں ہوگا، جب ہماری خواہش، ارادے اور پسند و ناپسند سے قطع نظر دنیا میں کوئی چیز رائج ہوتی ہے، تو اس میں مسلمان بھی اسی طرح مبتلا ہوتے ہیں، جس طرح دوسری قوموں کے افراد، اس لئے اس کے بارے میں شرعی احکام کی وضاحت ضروری ہے؛ تاکہ لوگ حلال وحرام کی تمیز نہ کھو بیٹھیں۔

''انسانی دودھ کا بینک'' قائم کرنے کا تخیل جا ہے جن مقاصد کے تحت سامنے آیا ہو، چنانچہ مغربی ممالک میں بعض رفاہی ادارے دودھ پینے والی عورتوں سے نادار بچوں کے نام پر دودھ کا چندہ اکٹھا کرتے ہیں، اور ان میں بعض کیمیائی تبدیلی کر کے اسٹاک کر لیتے ہیں اور اس دودھ سے ان بچوں کی پرورش کا کام لیا جاتا ہے جو ناقص الخلقت ہیں یا جن کا وزن کم ہو، یا ان میں اور کوئی ایسی خرابی ہو جس کی وجہ سے وہ مصنوعی دودھ کا تحمل نہ کر سکتے ہوں، یورپی ممالک میں اس کا تجربہ کیا گیا اور وہ چیز وجود میں آئی، جسے ''انسانی دودھ بینک'' کہا جاتا ہے۔

ظاہر نظر میں تو یہ ایک کار خیر معلوم ہوتا ہے جس سے مقصد بھی ایسے بچوں کی اعانت ہے جو کمزور اور نا تمام حالت میں پیدا ہوئے ہوں، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا اسلامی نقطۂ نظر سے اس کی اجازت ہوگی کہ عورتوں کا دودھ اکٹھا کر کے ''Milk Bank'' قائم کئے جائیں؟ اور اگر عطیہ سے وافر مقدار میں دودھ حاصل نہ ہو سکے تو اس کی خرید وفروخت بھی کی جائے اور معاوضہ دے کر دودھ اکٹھا کیا جائے؟ پھر جو بچے سیکڑوں انجان عورتوں کے مخلوط دودھ سے پرورش پائیں گے؛ کیا ان کے درمیان رضاعت کا رشتہ بھی قائم ہوگا؟ اگر ہوگا تو اس کا فیصلہ کس طرح ہو سکے گا؟ معاشرہ کی کونسی عورت کس کی رضاعی ماں ہے اور کون سی رضاعی بہن؟ بچہ جس معاشرہ میں پلا اور بڑھا ہے بڑا ہونے کے بعد اسی معاشرہ کی کسی

عورت کوکس طرح وہ اپنے لئے شریک حیات کے طور پر منتخب کر سکے گا جب کہ نہ تو دودھ دینے والیوں کا ریکارڈ ہواور نہ پینے والے بچوں کا؟ یہ اور اس طرح کے متعدد سوالات ہیں جو پیدا ہوتے ہیں۔ (عصر حاضر کے فقہی مسائل،ص:۹۶-۱۰۰، ط: ایفا پبلیکیشنز)

رضاع کا لفظ جسے رضاعت بھی کہتے ہیں،لغت کی رو سے پستان چوسنے کو کہتے ہیں، خواہ انسان کی چھاتی سے چوسا جائے یا کسی جانور وغیرہ سے، چنانچہ گائے بکری کی پستان سے دودھ پینے کو عربی میں رضعتها (اس نے اسے دودھ پلایا) بولا جاتا ہے،اصطلاح شرع میں اس لفظ کے معنی کسی عورت کے دودھ کا ایسے بچہ کے پیٹ میں جانا ہے،جس کی عمر ۲/سال سے زیادہ نہ ہو، یہ دودھ بچہ کے منھ سے پستان چوس کر پیٹ میں پہنچے یا اس کے حلق میں ڈال کر ناک کے راستہ سے پہنچایا جائے،غرض جس طرح بھی دودھ دوسال کے اندر بچہ کے معدہ میں شرائط شرعیہ کے مطابق پہنچ جائے تو اس پر حرمت عائد ہوگی۔

اس حرمت کے عائد ہونے پر متعدد آیات واحادیث وارد ہیں،جیسے وامهتكم اللتی ارضعنكم واخواتكم من الرضٰعة .(النساء:۲۳)اورحدیث یحرم من الرضاعة ما یحرم من الولادة . (مسلم: کتاب الرضاع، باب یحرم من الرضاعة....،رقم الحدیث ۱/۱۴۴۴،ص: ۶۰۷، ط: دارابن حزم)

رضاعت کی وجہ سے حرمت نکاح کی علت پر کلام کرتے ہوئے حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے جو کچھ فرمایا اس کا ترجمہ نقل کرتا ہوں:

دوسرا سبب رضاعت ہے،پس بیشک وہ عورت جس نے دودھ پلایا ہے،وہ ماں کے مشابہ ہے،اس طرح کہ دودھ پلانے والی بچے کے جسم کے اختلاط کے اجتماع کا اور اس کے ڈھانچے کے وجود پذیر ہونے کا سبب ہے؛البتہ یہ بات ہے کہ ماں نے اس کی بناوٹ کو اپنے پیٹ میں جمع کیا ہے، اور انّا نے بچے پر دودھ بہایا ہے، زندگی باقی رکھنے کے بقدر، اس کی

پیدائش کے شروع میں، پس وہ ماں کے بعد دوسری ماں ہے، اوراس کی اولاد بھائی، بہنوں کے بعد دوسرے بھائی بہن ہیں، (دوسری وجہ) اور تحقیق مشقت برداشت کی ہے اس نے بچے کی پرورش میں وہ جو برداشت کی ہے، اور تحقیق بچے کے ذمہ اس کے حقوق ثابت ہوئے ہیں وہ جو ثابت ہوئے ہیں، اور تحقیق دیکھا ہے کہ اس نے بچے سے اس کے بچپن میں وہ جو دیکھا ہے، پس اس کا مالک بننا اوراس پر کودنا ان چیزوں میں سے ہے جس کو فطرت سلیمہ تھوک دیتی ہے، اور کتنے ہی بے زباں چوپایے ہیں جو اپنی ماں کی طرف یا ان کو دودھ پلانے والے کی طرف اس نوعیت کا جنسی التفات نہیں کرتے، پس کیا خیال ہے تمہارا مردوں (انسانوں) کے بارے میں؟ اور نیز پس بیشک عرب اپنی اولاد کو دودھ پلوایا کرتے تھے، قبائل میں سے کسی قبیلہ میں، پس بچہ ان میں جوان ہوتا تھا، اوران سے میل جول رکھتا تھا، محارم کے ساتھ میل جول رکھنے کی طرح، اور عربوں کے نزدیک دودھ پلانے کے لئے ایک رشتہ تھا، نسب کی رشتہ کی طرح، پس ضروری ہوا کہ وہ نسب پر محمول کیا جائے اور وہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔(رحمۃ اللہ الواسعۃ: نکاح وطلاق، باب: وہ عورتیں جن سے نکاح حرام ہے ،دوسرا سبب رضاعت،ص:۹۰،ج:۵،ط: مکتبہ حجاز دیوبند)

ارکان رضاع ۴/ ہیں: (۱) مرضعہ (۲) رضیع (۳) لبن اور (۴) آلۂ رضاعت، ان ارکان اربعہ پر تمام کتب فقہیہ میں وضاحت سے کلام موجود ہے۔

اسلام میں دوراول سے مسلمان عورتوں کا دوسرے کی اولاد کو دودھ پلانے کا رواج چلا آرہا ہے، اوراس رواج پر پابندی بھی نہیں لگائی؛ بلکہ اس کے احکام بیان کئے اوراس رضاعت سے مرتب ہونے والے آثار پر بھی روشنی ڈالی، جیسے علامہ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ اس پر وضاحت کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں: الرضاعة تحرم ما تحرم الولادة: ای تبیح ما تبیح، وهو بالاجماع فیما یتعلق بتحریم النكاح وتوابعه، وانتشار الحرمة بین الرضیع واولاد المرضعة وتنزیلهم منزلة الاقارب فی جواز النظر

والخلو ة والمسافرة ، ولكن لا يترتب عليه باقی احكام الامومة من التوارث ووجوب الانفاق والعتق بالملك والشهادة والعقل واسقاط القصاص. (فتح الباری: کتاب النکاح، باب بلا ترجمۃ، رقم الحدیث ۵۰۹۹،ص:۱۷۶،ج:۱۰،ط:دارالفکر)

عصر جدید میں یہ خیال پروان چڑھ رہا ہے کہ عورتوں کا دودھ خرید کر ایک جگہ جمع کیا جائے، پھر اس کو طبی مراحل سے گذار کر بوتلوں میں بند کر کے رکھا جائے؛ تاکہ ضرورت مند بچوں کو بیچا جا سکے۔

اب سوال یہ ہے کہ اس طرح دودھ کی فروختگی جائز ہوگی؟ اور پستان سے دودھ پینے سے رضاعت کے جو احکام حرمت نکاح وغیرہ ثابت ہوتے ہیں، اس طریقہ پر پینے سے بھی ثابت ہوں گے؟ تو یہ بات جان لینی چاہئے کہ فقہاء اربعہ کے یہاں دودھ بطن طفل تک پہنچانے کا کوئی بھی طریقہ اپنایا جائے، چاہے وہ طریقہ ''وجور'' کا ہو، ''سعوط'' کا ہو، یا سینہ سے ہو، بہر حال حرمت رضاعت ثابت ہوگی۔

الموسوعۃ الفقہیہ میں مذکور ہے: ویشترط ان یصل اللبن الی جوف الطفل بمص من الثدی ، اوایجار من الحلق، اواسعاط من الانف .(مادہ: رضاع،ص:۲۴۳،ج: ۲۲، ط: وزارۃ الاوقاف والشئون الاسلامیہ کویت)

دوسرا امر یہ بھی ہے کہ عورتوں کا دودھ جمع کر کے پلایا جائے تو وہ مطلقاً حرمت رضاعت ثابت کرے گا یعنی اس میں قلت وکثرت سے اور غلبہ سے کوئی فرق نہ پڑے گا، اس میں بھی فقہاء اربعہ کے مابین اتفاق ہے۔

اوامر ونواہی کسی حکمت سے خالی نہیں ہوتے ہیں، جن کا حکم دیا گیا ہے ان اوامر میں منفعت ومصلحت مضمر ہوتی ہے، اور منہیات میں مضرت ومفسدہ پنہا ہوتا ہے، اور یہاں بھی

(Milk Bank) کے قیام میں اوراس کی خرید وفروخت کی صورت میں مفاسد ومضرات تو ہے ہی، اورسب سے بڑا ضرر اختلاط انساب کا ہوسکتا ہے؛ حالانکہ انساب کی حفاظت تمام شریعتوں میں رہی ہے۔

چنانچہ ایسے لوگوں کو زمین بیچنا جو اس پر کنیسہ بنائے یا جنگ کے زمانہ میں غیر کو ہتھیار بیچنا یا شراب بنانے والے کو انگور بیچنا ممنوع ہے، تو وہ سب جو مفضی الی الشر والفساد ہو اسی سبب پر فساد کا حکم عائد کردیا جاتا ہے، ایسے ہی جو دودھ بینک اختلاط انساب تک پہنچا سکتے ہوں، اس پر بھی عدم جواز کا ہی حکم عائد ہونا چاہئے، چاہے مقصد کتنا ہی نیک ہو، جیسا کہ اوپر ذکر کردہ مسائل کی نظیریں کتب فقہ اربعہ میں مصرح ہے۔

ملک بینک (Milk Bank) کا دودھ پلانے سے پیدا ہونے والے مفاسد وخرابیاں

(۱) انساب کا اختلاط:

چوں کہ حفاظت انساب یہ مقاصد شرعیہ میں سے بڑا مقصد ہے اور دودھ بینک میں عورتوں کے دودھ کے خلط ملط سے اس انتساب نسب میں خلط واقع ہوسکتا ہے، اب جو دودھ کی بیع یا ہبہ مفضی الی المفسدہ ہو وہ بیع وشراء ہی جائز نہ ہونا چاہئے اور یہ اس طور پر ممکن ہے کہ ایک بچہ کو کسی بینک سے دودھ پلایا گیا ، اب بڑا ہونے کے بعد وہ اسی عورت سے نکاح کرے جس کا دودھ پیا تھا، یا اس کے اصول وفروع میں کسی سے نکاح کرے اور اس کو علم نہ ہو، یہ نکاح شرعی اعتبار سے صحیح نہ ہونے کی صورت میں کی جانے والی وطی زنا شمار ہوگی۔

اور دودھ بینک میں ممکن ہے کہ یہ حفاظت وانتظام نہ ہو کہ فلاں فلاں عورت کا دودھ جمع ہوا، اور اس عورت کا دودھ اس بوٹل میں ہے، اور اس کا یہ پتہ ہے، اور جس کو بیچا جائے

اس کا مکمل پتہ نہ لیا جائے؛ اگر پتہ لیں تو اس میں لینے دینے والوں کا اندراج ہوسکتا ہے، اور مستقبل میں حرمت رضاعت کے تعارف میں آسانی ہوسکتی ہے۔

لیکن جو مسلمان نہ ہو، وہ اس انتظام وکتابت کی زحمت کیوں اٹھائے؟ جب یہ صورت حال ہوگی تو نہ ہی دودھ دینے والی عورت کو معلوم ہوگا کہ اس کا دودھ کس کے یہاں پہنچا اور نہ لینے والے کو علم ہوگا کہ اس نے دودھ کس عورت کا پیا؟ نتیجۃً وہ رضاعت کا رشتہ نہ پہچانے گا اور مستقبل میں وہیں نکاح ہوا تو یہ صحیح نہ ہونے کی صورت میں نادانستہ طور پر غلط کام میں مبتلیٰ ہوگا۔

اور اگر نادانستہ طور پر بھی اپنی رضاعی ماں یا اس کے اصول وفروع میں کسی سے نکاح کیا تو یہ بڑے گناہ کا کام ہوگا، جیسا کہ علامہ ابن حجر مکی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: الکبیرۃ التاسعة والخمسون بعد المائتين، عقد الرجل على محرم بنسب او رضاع اومصاهرة وان لم يطأ، وعد هذا كبيرة هو ما وقع فى كلام بعض المتأخرين؛ لكنه لم يعمم المحرم ولاذكر وان لم يطأ وذلك مراده بلا شك ثم لما ذكره نوع اتجاه، لان اقدامه على عقد النكاح على محرمة مبنى على خرقه سياج الشريعة الغراء من اصله وانه لامبالاة عنده بحدودها سيما ما اتفقت العقول الصحيحة على قبحه وانه لايصدر ممن له ادنى مسكة من مروأة فضلا عن دين.

(الزواجر عن اقتراف الكبائر: ص:۳۹۹، ط: دار الشعب)

(۲) دوسری خرابی؛ فساد اخلاق:

جب بچہ کئی عورتوں کا مخلوط دودھ پیئے گا تو اس دودھ کی وجہ سے ان عورتوں کے اخلاق سے بھی متأثر ہوسکتا ہے، اور ان عورتوں کی صفات اس میں منتقل ہوسکتی ہے، اسی لئے خلیفۂ راشد حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور امیر المؤمنین عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ یہودی، نصرانی، فاجر وفاسق عورتوں کے دودھ کسی بچہ کو پلائے جانے کو ناپسندیدہ فرماتے تھے۔

كره ابوعبد الله الارتضاع بلبن الفجور والمشركات، وقال عمر بن

الـخـطابؓ وعمر بن عبد العزیزؒ: اللبن یشتبه فلا تستق من یھودیة ولا نصرانیة ولا زانیة، ولا یـقبـل اھـل الـذمة المسلمة ولا یری شعورھن، ولان لبن الفاجرة ربما افـضـی الی شبه المرضعة فی الفجور، ویجعلھا اما لولدہ فیعتبر بھا ویتضرر طبعاً وتـعیـراً، والارتـضـا ع مـن المشرکة یجعلھا اما لھا حرمة الام مع شرکھا، وربما مـال الیھـا فی محبة دینھا، ویکرہ الارتضاع بغیر الطباع، واللہ تعالیٰ اعلم. (المغنی لابن قدامۃ: کتاب الرضاع، فصل فی الارتضاع بلبن الفجور والمشرکات، ص:۵۶۲، ج:۷، ط: مکتبہ ابن تیمیہ القاہرہ)

چوں کہ دودھ بینک میں کسی بھی مذہب کو ماننے والی عورت دودھ دے گی ، اور لینے والےکوکسی طرح کی تفریق کئے بغیر کسی بھی عورت کا دودھ لینا ہوگا، یا آج کل مسلم دشمنی، عناد، فرقہ پرستی کے ہوتے ہوئے یہ امید قائم کرنا کہ مسلم کو کسی مسلم خاتون ہی کا دودھ ملے، یہ بعید معلوم ہوتا ہے، اور جو عورتیں نیک صالح ہو وہ دودھ بینک میں اپنا دودھ دے یہ بھی مشکل ہے ،لہذا اغلب یہی ہے کہ فاجر و فاسق قسم کی عورتوں کا دودھ جمع ہوگا اور ان تمام کے مضر اثرات رضیع میں آنا فساد اخلاق کا سبب ہوگا۔

(۳) تیسری خرابی؛ اختلاط انساب اور وقوع زنا:

جب بچہ دودھ بینک سے دودھ پیئے گا تو کئی عورتوں کا مخلوط دودھ ہوگا ، اور ان تمام سے حرمت رضاعت ثابت ہوگی ، بینک میں آخذین و معطیین کی فہرست اور ان کے پتے مندرج نہیں ہوں گے، اور نہ آخذ یہ تحقیق کرے گا کہ اس کو کن عورتوں کا دودھ پہنچا ہے، اور نہ معطی یہ چھان بین کریں گے کہ ان کا دودھ کہاں پہنچا ہے، تو یہ رضیع مستقبل میں ممکن ہے کہ

رضاعی ماں یا رضاعی اصول وفروع میں محرمات میں سے کسی سے نکاح کرلے، جن سے نکاح صحیح نہ ہو۔

حالانکہ شریعت مطہرہ نے دین، عقل، انساب، اعراض اور اموال کی بڑی حفاظت کی ہے، ان میں سے کسی کا ضیاع واقع نہ ہو اس کے لئے اصول وضوابط متعین کئے، چنانچہ زانی وزانیہ کو اختلاط انساب کے پیش نظر سنگ ساری اور حد کے احکام دیئے، اور اسی کی طرف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اشارہ کیا؛ تا کہ انساب کی مدح ہو جائے، خرجت من نكاح ولم اخرج من سفاح من لدن آدم الى ان ولدنى ابى وامى، لم يصبنى من سفاح الجاهلية شئى . (دلائل النبوة لابى نعيم: باب ذكر فضيلته صلى الله عليه وسلم بطيب نفسه، ص:٢٤)

اور اس طرح محرمات میں سے کسی سے نکاح کی وجہ سے نکاح صحیح نہ ہوگا، بریں بناء یہ شخص (رضیع) حرمت کی رعایت نہ کرنے والا، رضاعی رشتہ کی کسی محرمہ سے یا اپنی رضاعی ماں سے نادانستہ طور پر نکاح پر اقدام کرنے والا اور ان کے ساتھ اپنی شہوت کی تکمیل کرنے والا ہوگا، جو درحقیقت زنا ہی نہیں؛ بلکہ اس پیشین گوئی کا پیش خیمہ ہوگا جس میں یوں ارشاد نبوی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مذکور ہے:

ليأتين على امتى ما اتى على بنى اسرائيل حذو النعل بالنعل ، حتى ان كان منهم من اتى امه علانية لكان فى امتى من يصنع ذلك الخ .(سنن الترمذی: کتاب الایمان، باب ماجاء فی افتراق ھذہ الامہ، رقم الحدیث:۲۶۴۱، ص:۲۶، ج:۵، ط: دارالکتب العلمیہ بیروت)

اگر دودھ بینک کی اجازت دی جائے تو پھر وہ ایام دور نہیں؛ جس میں لوگ اس پیشین گوئی کا معاینہ ومشاہدہ کرلیں۔

اوراسی کے نتیجہ میں اولادزنا کی کثرت بھی ہوجائے گی؛ کیوں کہ محرمات میں نکاح ہی صحیح نہ ہوگا،تو اس پر یہ مرتب ہونے والے آثار بھی صحیح نہ ہوں گے، چنانچہ جواولاد پیدا ہوگی وہ اولادزنا ہوگی۔

وطی کی اقسام:

وطی کی تین اقسام ہیں:(۱)مباح (۲)وطی بالشبہۃ (۳)حرام محض۔

ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:الثالث الحرام المحض وهو الزنا فيثبت به التحريم .... ولايثبت به النسب ،ولايجب به المهر اذا طاوعته فيه . (المغنی: کتاب النکاح،فصل فی اضرب الوطی،ص:۵۷۷،ج:۶،ط: مکتبہ ابن تیمیہ)

یہ اس وقت ہے جب کہ زوجین میں سے کوئی ایک رضاعت کادعوی کرے اور دوسرااقرار کرے، یادوسراانکارکرے تو مدعی بینہ سے ثابت کردے،اوراگر یہ صورت نہ ہو یعنی دوسراانکارکرےاور بینہ نہ ہوتو وطی بالشبہہ ہوگی۔

الموسوعۃ الفقہیہ میں ہے: وقال الحنفية: ان ثبت على الاقرار بان قال: هو حق، فرق بينهما، وان قال: اخطأت او وهمت، لم يفرق بينهما وقبِل رجوعه.

وان اتفق الزوجان على ان بينهما رضاعا محرما فرق بينهما، ويسقط المهر المسمى، لانهما اتفقا على ان النكاح فاسد من اصله، ففسد المسمى ووجب مهر المثل ان كانت جاهلة بالتحريم ودخل بها، لانها كالموطوئة بالشبهة. وان كانت عالمة بالتحريم ومكنته من الوطء فلا شئى لها، لانها بغى مطاوعة، وكذا ان كانت غير مدخول بها، لاتفاقهما على فساد النكاح من اصله ولم يدخل بها، فلا موجب للمهر. (الموسوعہ الفقہیہ :۲۵۲/۲۲،ط:ایفا پبلیکیشنز،دہلی)

(۴) چوتھا فساد؛ امراض کا پھیلنا:

اگر اس عورت میں کوئی متعدی مرض ہو، جیسے ایڈز یا کوئی خطرناک مرض ہو جس کا علاج مشکل ہو یا علاج کے باوجود رو بہ صحت نہ ہو، اگر اس کا دودھ بچوں کو پلایا جائے تو ان امراض کے جراثیم کا بچوں میں متعدی ہونا بعید نہیں، اور اس دودھ بینک کے قیام میں عمدہ مقاصد کی صورت ظاهره الرحمة وباطنه العذاب کی مصداق ہوگی۔

(۵) پانچواں فساد عورتوں کے کرامت واحترام کی پامالی:

شریعت مطہرہ اور اسلام نے عورتوں کو احترام وعزت بخشتے ہوئے ان کا بلند مقام اور رفیع مرتبہ بیان کیا ہے، اور النساء شقائق الرجال فرما کر حرمت واحترام اور عزت میں عورت کو مرد کے مانند و مثل کر دی، اگر ان امہات کا دودھ نکال کر بینک میں دیا جائے تو اس کی کرامت واحترام کے منافی ہے، اس کے سینے سے دودھ نکالنا اور جانوروں کے تھنوں سے دودھ نکالنے میں کوئی فرق وتمیز باقی نہ رہے گی اور اس طرح عورتوں کی فضیحت واہانت ہوگی، جو کہ ولقد كرمنا بنى آدم (سورۂ اسراء:۷۰) کے بھی خلاف معلوم ہوتا ہے، اسی لئے جس خاتون کو دودھ آتا ہو اس کو اجرت دے کر اپنے بچہ کو دودھ پلایا جائے یہ تو جائز ہے، لیکن اس کا دودھ نکال کر فروخت کرنے کی حنفیہ نے اجازت نہ دی؛ تاکہ اس کے احترام انسانی کا پاس ولحاظ باقی رہے، اور اس کے علاوہ دوسری خرابیاں بھی پیدا نہ ہوں۔

ولا يجوز بيعه (لبن الآدمی) عند الحنفية وهو قول جماعة من الحنابلة.

(الموسوعہ الفقہیہ: مادہ لبن، ص:۱۹۹، ج:۳۵، ط: وزارۃ الاوقاف والشؤن الاسلامیہ الکویت)

صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ولا بيع لبن امرأة فى قدح، وقال الشافعی رحمه الله تعالىٰ: يجوز بيعه لانه مشروب طاهر، ولنا انه جزء الآدمی

وھو بجمیع اجزاء ہ مکرم مصون عن الابتذال بالبیع. (کتاب البیوع:باب البیع الفاسد، ص:۳۹،ج:۳،ط:کتب خانہ رشیدیہ،جامع مسجد دہلی)

اور فقہی قواعد سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ایک طرف نفع ہواور دوسری طرف مفسدہ ہوتو عموماً مفسدہ کو مقدم کیا جاتا ہے، ایسے ہی مبیح و مانع جمع ہوجائے تو عموماً مانع کو ترجیح دی جاتی ہے، یہاں نفع یا مبیح شیر خوار ضرورت مند بچوں کو دودھ پہنچانا ہے، اور مفسدہ و مانع اوپر متعدد ذکر کئے گئے، لہذا اسی مفسدہ و مانع کو ترجیح دیتے ہوئے بھی دودھ کے خرید وفروخت کی اجازت نہ ہونی چاہئے۔

مادۂ منویہ بینک کا قیام:

(جواب نمبر:۹) اولاد اللہ تبارک وتعالیٰ کی بہت بڑی نعمت ہے، اور زن وشو میں بھی صاحب اولاد ہونے کا غیر معمولی فطری جذبہ انگرائی لیتا ہے، بچہ کا تولدان کے لئے بہت ہی مسرت اور ایک نعمت عظمیٰ کا حصول ہوتا ہے، جس کو زن وشو الفاظ میں تعبیر نہیں کرسکتے؛ بلکہ بسا اوقات اولاد کا عدم تولد اور عورت کا عقیم ہونا عورتوں کے لئے ذہنی، دماغی اور جسمانی صحت پر اثر انداز ہوتا ہے، اور جن کو دین سے یا تقدیر سے سروکار نہ ہو وہاں یہ بانجھ پن میاں بیوی میں لڑائی جھگڑے اور کشیدگی کا سبب بن جاتا ہے، لہذا اس جذبہ کی تسکین کے لئے آج کل تہذیب وتمدن کے علم برداروں نے طبی تحقیقات اور ٹیکنیکل وفنی ایجادات کے عنوان سے نئی نئی صورتیں ایجاد کر رکھی ہیں، اور اس کے عملی نتائج بھی دیکھے گئے ہیں۔

وہ قومیں جن کے لئے حلال وحرام کی تمیز کوئی حیثیت نہیں رکھتی، جواز وعدم جواز سے ان کو کوئی واسطہ نہیں ہوتا، ہر کام اور ہر عمل میں جذبات وخیالات کی تسکین ان کا مذہب ہوتا ہے، چاہے کسی بھی طریقہ سے ہو، اس معاشرہ اور سماج کے لئے کوئی بھی طریقۂ تولید

ہو قابل فخر ہوگا۔

لیکن مسلمان کو اللہ تبارک وتعالیٰ نے کامل دین دیا اور اسے مستقل تہذیب ملی، اس کے لئے کسی بھی عمل اور طریقہ کو اپنانے سے پہلے اسے اصول اور ضوابط شریعت کے دائرہ میں جانچنا ہوگا اور وہ حدود حلت وجواز میں آتا ہے یا دائرہ حرمت وعدم جواز میں، یہ تمیز کرنا ضروری ہے۔

چنانچہ شریعت مطہرہ میں نسب کی حفاظت ضروری ہے، جو مقصود شریعت ہے، اسی کی وضاحت کرتے ہوئے حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے جو کلام فرمایا ہے؛ وہ ملاحظہ ہو:

نسب کی حفاظت: انسانوں کا فطری جذبہ ہے، اچھی نشو ونما والے تمام علاقوں کے لوگوں میں دو باتیں ضرور پائی جاتی ہیں، ایک: لوگ باپ دادا کی طرف اپنی نسبت پسند کرتے ہیں، اور اگر کوئی اس نسبت میں طعن کرے تو اسے ناپسند کرتے ہیں، البتہ اگر نسب کی رذالت کی وجہ سے یا کسی غرض سے جیسے جلب منفعت یا دفع مضرت کی وجہ سے نسبت نہ کرے تو وہ دوسری بات ہے، دوم: ہر کوئی ایسی اولاد کا خواہش مند ہوتا ہے جو اس کی طرف منسوب ہو، اور اس کے بعد اس کی قائم مقامی کرے، لوگ انتہائی کوشش کرتے ہیں اور پوری توانائی خرچ کرتے ہیں کہ ان کی اولاد ہو جائے، پس دنیا جہاں کے تمام لوگوں کا یہ اتفاق بلا وجہ نہیں ہوسکتا؛ بلکہ لوگ اس پر اس لئے متفق ہیں کہ یہ دونوں مقاصد فطری ہیں، انسانوں کی گھٹی میں پڑے ہوئے ہیں۔

اور آسمانی شریعتوں کا مدار تین باتوں پر ہے: ایک یہ کہ تمام وہ مقاصد جو فطری ہیں، اور جن میں مناقشہ اور جھگڑا ہوتا ہے، ان کو باقی رکھا جائے، رائگاں نہ کیا جائے، دوم: ان

مقاصد میں سے ہر صاحب حق کو پورا حق دیا جائے، کسی کا حق مارا نہ جائے،سوم: ان مقاصد میں ظلم اور حق تلفی کی ممانعت کردی جائے، چنانچہ ضروری ہوا کہ شارع علیہ السلام نسب سے بحث کریں اور اس کے احکام منضبط کریں۔(رحمۃ اللہ الواسعہ: کتاب نکاح وطلاق، باب اولاد اور غلام باندیوں کی تربیت، فصل نسب کی اہمیت، ص:۱۸۰، ج:۵، ط: مکتبہ حجاز دیو بند)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام نے نسب کی حفاظت اسی طرح ضروری قرار دی ہے ،جس طرح جان کی حفاظت، لہذا انسانی مادۂ منویہ کا بے محل استعمال ناجائز اور سنگین جرم ہوگا، نئ نئ مشینیں ایجاد کی جائے یا اور کوئی اعلی طریقہ، اس فحاشی کی ظاہری صورت بدل سکتی ہے، حکم وہی باقی رکھا جائے گا جو ناجائز طور پر جسم سے لطف اندوزی کا ہے، یعنی زنا سے ہونے والی اولاد کے احکام، اگر چہ اس میں شبہ کی وجہ سے حد جاری نہ ہوگی، الحدود تدرأ بالشبهات. (قواعد الفقہ: رقم القاعدہ، ۱۱۱، ص: ۷۶، ط: دار الکتاب دیو بند)

لہذا کسی انسان کے مادۂ منویہ، جرثومے اور بیضوں کا استعمال اپنی منکوحہ یا باندی کو چھوڑ کر دوسری جگہ قطعاً جائز نہ ہونا چاہئے، اگر اس طرح کیا جائے تو کسی کا مادہ دوسرے غلط مقام پر رکھنا لازم آئے گا، اور اس انتقال مادہ کے بعد عورت سے اس کا شوہر جماع کرے تو دوسری خرابی بھی لازم آئے گی، جس کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان الفاظ میں بیان فرمائی: لايؤمن لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر ان يسقى ماء ه زرع غيره . (ابوداود: کتاب النکاح، باب فی وطئ السبایا، رقم الحدیث: ۲۱۵۷، ص: ۴۲۵، ج: ۲، ط: دار ابن حزم بیروت)

چوں کہ اس صورت میں جس کا مادہ ہے اسی سے یہ بچہ تولد پانے والا ہوگا، اس لئے دوسرے کا اس کو سیراب کرنا اشتباہ میں نہ ڈالے اس لئے روکا گیا، دوسری چیز یہ ہے کہ اس بچہ کی اصل اور جڑ اس عورت کو مانتے ہیں، جس کے بطن سے یہ بچہ متولد ہوا، تعبیرات

قرآن وحدیث سے یہی مفہوم ہوتا ہے: وعلى المولود له رزقهن ...اور دیگر آیات، اب اگر مادہ کسی اور کا ہو اور بطن کسی اور کا، تو اس وقت اس مادہ کے اعتبار سے ماں کوئی اور ہوگی ، جب کہ جس نے بچہ جنا ہے وہ اس کی اصل ہے، اور یہی عرف ہے، اس اعتبار سے ماں یہ عورت ہوگی تو اس خرابی سے بچنے کے لئے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے منع فرمایا۔

مذکور حدیث شریف کی روشنی میں علامہ خطابی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: قال الشيخ: وهذا تشبيه على معنى التقريب، وهو فى قوله زرع غيره قطع اضافة ملك الزرع عن الساقى واثباته لرب الزرع، وهو الزارع، فقياسه فى التشبيه به ان لايكون الولد لهما جميعا وانما يكون لاحدهما. (معالم السنن علی مختصر سنن ابی داود: کتاب النکاح، باب وطء السبایا، رقم الحدیث: ۲۰۱۷، ص: ۶۷، ج: ۳، ط: دار المعرفۃ بیروت)

اسی لئے عورت کو ختم عدت تک نکاح سے روکی گئی؛ تاکہ استبراء رحم ہو جائے اور کسی کے مادہ کے ساتھ دوسرے کا مادہ ملحق نہ ہو جائے، اس کی حکمت و مصلحت بیان کرتے ہوئے حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب دامت برکاتہم حجۃ اللہ البالغہ کا ترجمہ اور وضاحت کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں: یہ بات جان لیں کہ عدت جاہلیت میں مانی ہوئی مشہور باتوں میں سے تھی، اور وہ ان چیزوں میں سے تھی کہ نہیں قریب تھے کہ لوگ اس کو چھوڑ دیں، اور اس میں بہت سی مصلحتیں تھیں۔ (اس لئے شریعت نے اس کو برقرار رکھا) ان میں سے شوہر کے پانی سے عورت کی بچہ دانی کی براءت (پاک ہونے کو) پہچاننا ہے؛ تاکہ نسب خلط ملط نہ ہو، پس نسب ان چیزوں میں سے ایک ہے جن میں کنجوسی کی جاتی ہے، اور جس کو عقلمند ڈھونڈھتے ہیں، اور وہ نوع انسانی کی خصوصیات میں سے ہے، اور ان چیزوں میں سے ہے جس کے ذریعہ انسان دیگر حیوانات سے ممتاز ہوتے ہیں، اور استبراء کے مسائل میں وہی مصلحت ملحوظ رکھی گئی

ہے۔ (رحمۃ اللہ الواسعہ: کتاب النکاح والطلاق، باب عدت کا بیان، ص: ۱۰۷، ج: ۵، ط: مکتبہ حجاز دیوبند)

اس قدر بڑی خرابی پیدا ہونے کی وجہ سے مادۂ منویہ بینک کا قیام یا کسی ضرورت مند انسان کو بیع کی شکل میں یا بطور ہدیہ مادہ دینا جائز نہ ہونا چاہئے۔

واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم

خلاصۂ بحث

(۱) بربنائے ضرورت دے سکتا ہے۔

(۲) پیش کر سکتے ہیں، جیسا کہ نظام الفتاوی کی عبارت سے واضح ہو رہا ہے۔

البتہ ان دونوں صورتوں میں خون دینے کے باب میں وہ تمام شرائط ملحوظ رہے، جو فقہی کتابوں میں ذکر کی جاتی ہیں یا اطباء بتلاتے ہیں، کچھ شرائط جواب میں صفحہ نمبر۴ر پر بندہ نے بھی ذکر کی ہیں۔

(۳) قائم کر سکتے ہیں، ماضی میں اس کے قیام کے بہترین نتائج مرتب ہوئے ہیں۔

(۴) یہ امر مستحسن ہے۔

(۵،۶) اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، جیسا کہ علمائے ہندو پاک کی عبارات سے مفہوم ہوتا ہے؛ البتہ اضطراری کیفیت اور انتہائی ضرورت کے موقع پر مولانا بدر الحسن صاحب قاسمی کے ذکر کردہ حالات، ملحوظات اور شرائط کے ساتھ گنجائش معلوم ہوتی ہے، وہ ملحوظات وشرائط درج ذیل ہیں:

اس جواز میں دو پہلو سامنے رکھے گئے ہیں، ایک تو کسی انسان کی جان بچانے کی اہمیت، دوسرے ڈاکٹروں کی طرف سے مسلسل یقین دہانی کہ اس سے عطیہ دینے والے شخص

کی جان یا صحت پر کوئی قابل ذکر منفی اثر مرتب نہیں ہوتا ہے، اس صورت میں بھی جواز کی شکل صرف اس وقت ہے جب کہ عطیہ دینے والا شخص بغیر کسی دباؤ یا لالچ کے اپنی خوشی سے کسی دوسرے کی جان بچانے کے لئے اپنا ایسا عضو قربان کررہا ہو، جس سے خود اس کی صحت یا جان کو کوئی خطرہ لاحق نہ ہو، نہ تو عمومی طور پر چندہ اکھٹا کرنا درست ہے اور نہ خرید وفروخت، چوں کہ جان بچانے کی مصلحت کسی ایک عضو کو اپنی مرضی سے تلف کرنے کے مقابلہ میں زیادہ قابل لحاظ تھی، اس لئے ضرورت کی حد تک ہی یہ جواز بھی محدود ہوگا، اگر مردہ حیوان کے اعضاء سے کام چل سکتا ہو یا مصنوعی عضو ہوسکتا ہے تو اس کی اجازت ہرگز نہ ہوگی، چوں کہ بعض صورتوں میں زندہ آدمی کا جگر ہی مثال کے طور پر کارگر ہوسکتا ہے، اس لئے یہ راہ کھولی گئی ہے، ورنہ آدمی خود اپنے اعضائے جسم کے بارے میں آزادانہ تصرف کرنے کا شرعاً مجاز نہیں ہے۔

لیکن مصالح کے پیش نظر اور موجودہ سرجری میں غیر معمولی ترقی ہوجانے کے بعد اعضاء کی پیوندکاری کی افادیت تقریباً یقینی ہوجانے کی وجہ سے موجودہ زمانہ کے فقہاء نے اسے جائز قرار دیا ہے، کیوں کہ کسی مردہ کی لاش سے آنکھ، دل یا پھیپھڑے کو کارآمد حالت میں نکال کر کسی دوسرے کے جسم میں لگانا اہانت کے لئے ہرگز نہیں ہوتا، بلکہ اس کے سڑگل جانے کے بجائے کسی ایسے آدمی کا جزو بدن بنا دینا جو اس کے بغیر اپنی زندگی برقرار نہیں رکھ سکتا ہو زیادہ بہتر اور قرین مصلحت ہے، شرعی نقطۂ نظر سے جب کبھی بھی مصلحتوں اور مضرتوں کے درمیان ٹکراؤ ہو اور مصلحت کا پہلو غالب نظر آئے تو اس کو ترجیح ہوگی، سوائے اس کے کہ کسی چیز کی حرمت صراحت کے ساتھ کتاب وسنت میں مذکور ہو تو وہاں مصلحت ومضرت سے

قطع نظر شریعت کے حکم کی پیروی مطلوب ہوگی۔

اور پانچویں صورت میں مذکورہ بالا شرائط کے ساتھ درج ذیل شرائط کا بھی خیال رکھا جائے:

۱-میت نے حین حیات وصیت کی ہو جب کہ وہ مکلّف ہو یا اس کے ورثہ سے اجازت حاصل ہو۔

۲-جس آدمی کو یہ عضو استعمال کرنا ہے، اس کے لئے اس عضو پر زندگی کی بقایا بنیادی وظیفہ کی سلامتی منحصر ہو۔

۳-ضرورت مند مریض کے علاج کے لئے عضو کی پیوند کاری ہی طبی نقطۂ نظر سے تنہا ممکن ذریعہ رہ گیا ہو۔

(۷)اصولی طور پر تو یہ وصیت ہی فیما لا یملك ہے، لہذا اس کا اعتبار نہ ہونا چاہئے، لیکن مجبوری کی صورت میں خود میت نے اپنی موت سے پہلے یا اس کی موت کے بعد اس کے ورثہ نے اجازت دی ہو تو اس کی اوپر ذکر کردہ شرائط کی پاسداری کے ساتھ گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

(۸) دودھ بینک میں بالعوض یا بلا عوض دودھ دینے کی اجازت نہ ہونی چاہئے، اس کے دینی واخلاقی فساد کو مدنظر رکھا جائے تو بہتر معلوم ہوتا ہے، اور ملک بینک (Milk Bank) کی طرف سے اس کی فروختگی کی بھی اجازت نہ ہونی چاہئے، جب کہ رضاعت کا معروف باب بھی کھلا ہوا ہے۔

(۹)اس کی بھی اجازت نہ ہونی چاہئے، اس کے نتائج بد جواب میں مذکور ہیں۔

* * *

سوال نامہ:

پلاسٹک سرجری (آپریشن بغرض تجمیل ودفع عیب)

انسان کا جسم اللہ تعالی کی امانت ہے اور ممکن حد تک اس کی حفاظت انسان کا فریضہ ہے، حفاظت میں بیماریوں کا علاج بھی ہے، بیماری وہ بھی ہے جس سے انسان کے جسم کا کوئی ضروری فعل متاثر ہوجائے یا کسی عضو کی منفعت ختم یا کم ہوجائے اور یہ بھی بیماری میں داخل ہے کہ انسان دیکھنے میں کسی خاص وجہ سے بدہیئت نظر آئے، اس دوسری قسم کے علاج کی طرف بھی ہمیشہ سے لوگ توجہ دیتے آئے ہیں، کیونکہ اس سے اگر چہ انسان کو کوئی جسمانی تکلیف نہیں ہوتی، لیکن اس سے جو ذہنی تکلیف پہنچتی ہے وہ جسمانی تکلیف سے کسی طرح کم نہیں ہے۔

آج کل علاج کی ایک نئی صورت ''پلاسٹک سرجری'' کی دریافت ہوئی ہے، جس میں مریض کے جسم ہی سے کوئی حصہ لے کر اس کے دوسرے حصہ کو درست کیا جاتا ہے، اور اب یہ طریقۂ علاج بہت مقبول ہورہا ہے، اس سلسلہ میں درج ذیل سوالات کے جوابات مطلوب ہیں:

(۱) ایسا عیب جس سے انسان بدہیئت نظر آتا ہے، اس کی ایک صورت یہ ہے کہ وہ عیب پیدائشی طور پر اس میں موجود ہو، لیکن یہ عام قانون فطرت کے خلاف ہو، جیسے ہونٹ کا کٹا ہوا ہونا، یا ناک کا ٹیڑھا ہونا یا ہاتھ یا پاؤں میں پانچ کے بجائے چھ انگلیوں کا ہونا وغیرہ، کیا اس عیب کو دور کرنے کے لئے آپریشن کرانا درست ہوگا؟

(۲) بعض دفعہ پیدائشی طور پر تو کوئی عیب نہیں ہوتا، لیکن اس طرح کا عیب بعد میں کسی حادثہ

کی وجہ سے پیدا ہوجاتا ہے، کیا اس کے علاج کے لئے آپریشن کرانا درست ہوگا؟

(۳) ایسا عیب جو فطری طور پر پیدا ہوتا ہے، جیسے عمر کے زیادہ ہونے کی وجہ سے چہرہ پر جھریاں پیدا ہوجانا، یا کسی کی ناک کا پیدائشی طور پر زیادہ کھڑی نہ ہونا وغیرہ، اس نوعیت کے عیب کو دور کرنے کیلئے آپریشن کرانا جائز ہے یا نہیں؟

(۴) کسی انسان کے جسم میں پائے جانے والے عیب کی وجہ سے اسی کے جسم کے کسی حصہ کا گوشت یا چمڑا یا ہڈی یا کوئی دوسرا اجزء اسی کے جسم کے دوسرے حصہ میں لگایا جائے تاکہ وہ عیب دور ہوجائے یا کسی بیماری کے ازالہ کے لئے ایسا کیا جائے تو کیا یہ صورت جائز ہے؟

(۵) جسمانی عیوب ونقائص کو دور کرنے کے لئے کسی طرح کی پلاسٹک سرجری وغیرہ کا کیا حکم ہوگا؟

(۶) کیا معمولی جسمانی کمی وبیشی کے لئے ایسے اقدامات مستحسن ہوں گے؟

(۷) بعض دفعہ پلاسٹک سرجری اس مقصد سے ہوتی ہے کہ انسان کم عمر اور خوبصورت نظر آئے تاکہ اچھا رشتہ لگ سکے، کیا اس مقصد کے لئے پلاسٹک سرجری کی شریعت اجازت دیتی ہے؟

(۸) کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بعض مجرم اپنی شناخت نہ ہو پانے یا بعض مظلوم جنہیں کسی ظالم کی طرف سے شناخت کی صورت میں ظلم کا خطرہ ہوتا ہے، اپنے کو چھپانے کے لئے پلاسٹک سرجری کراتے ہیں، شریعت میں اس کا کیا حکم ہے؟

❖❖❖

جواب نامہ بابت پلاسٹک سرجری

از:۔مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب)

سوالاتِ معروضہ سے پہلے ہم کچھ اجمالاً اصولی بحث کرلیں ،تاکہ جزئیات کوسمجھنا آسان ہوجائے۔

(۱) اِنَّ اللہ اشتری من المؤمنین انفسھم کے ماتحت اوراس جیسی دوسری آیات کی روشنی میں انسانی جسم امانت ہے، اسمیں ہمیں صرف اتناہی تصرف کا حق ہے جتنا مالک کی مرضی کےمطابق ہو۔

(۲) اسی مالک نے بیماری و دوا دونوں نازل کی ہے ، اور بندوں کوجائز طریقوں سےعلاج کاحکم دیاہے۔ ان اللہ انزل الداء والدواء وجعل لکل داء دواءً فلا تداووا بحرام. (ابوداود)

(۳) لاتُلقوا بِاَیدکم اِلٰی التّھلُکۃِ کےعموم کے ماتحت اپنے آپ کو معرض ہلاک ہونے سےروکاہے۔

(۴)اس نے انسان کوبہتر دھانچہ دے کرتغییر خلق سے روکا کہ یہ احسان فراموشی ، ناشکری اوراحسن تقویم پرانگشت نمائی ہے۔

(۵)اس نے اصلاحِ بدن اورقوام بدن کی ترغیب دی اورخودزمانہ کے نبی حضرت ایوب علیہ السلام کو اُرکُض بِرِجُلِكَ سےوحی کی۔

(٦)اس نےطیبات کوحلال اورخبائث کوحرام فرمایا۔

(۷) اس خالق کائنات نے انسان کو اصل المخلوقات ٹھہرا کر اپنا نائب وخلیفہ چنا، اور اس کو نظام دنیا کی روح قرار دیا، اسی کے پیش نظر اس کی زندگی کو انسانیت کی زندگی اور اس کے قتل کو انسانیت کا قتل قرار دیا، فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا لہذا خود بھی حیاتِ انسانی کو بچانے کی خاطر اپنا حق چھوڑ کر اضطراری کیفیات میں محرمات کو جائز ٹھہرایا۔

فقہاء عظام نے بھی حفظ جان، حفظ عقل وغیرہ کو مقاصد میں شمار کرنے کے بعد ضرورت، حاجت وغیرہ کی درجہ بندی فرما کر مفصل احکام بیان کئے، خلاصۂ کلام یہ ہے کہ شریعت نے ایک طرف انسانی جان کی اہمیت کے پیش نظر علاج، معالجہ نہ صرف جائز قرار دیا بلکہ اس کی رغبت دلائی، حتی کہ اگر علاج میں محرمات کا ارتکاب ہو اور مریض کو شدید مشقت کا سامنا ہو تو اپنا حق چھوڑ کر محرمات کو جائز ٹھہرایا، جیسا کہ واقعہ عرفجہؓ اس پر شاہد ہے، جن کو نبی کریم ﷺ نے سونے کی ناک بنوانے کی اجازت مرحمت فرمائی اور عرنیین کو پیشاب استعمال کرنے کی اجازت مرحمت فرمائی، اسی کے ساتھ ساتھ اللہ رب العزت کے بخشے ہوئے بدن کو حدود میں رہ کر مزین کرنے کو بھی مستحسن نگاہ سے دیکھا (۱) خذوا زينتكم عند كل مسجد (۲) قل من حرم زينة الله الخ... مگر ایسی زینت کہ جس کے نتیجہ میں تغیر خلق لازم آئے یا بے جا اسراف ہو یا محرمات کا ارتکاب کرنا پڑے، اس پر لعنت فرمائی (۱) لعن الله الواصلة والمستوصلة (۲) لعن الله الواشمات والمستوشمات والمتنمصات والمتفلجات للحسن المتغيرات خلق الله . اب ہم انہیں آیات واحادیث اور اقوال فقہاء کی روشنی میں سوال کا حل تلاش کریں گے۔

بنیادی طور پر پلاسٹک سرجری کے اغراض کو تین درجوں میں تقسیم کریں گے: (۱) پلاسٹک سرجری بغرض علاج (۲) بغرض تدلیس (۳) بغرض تحسین۔

پہلی صورت یعنی جسم میں موجود عیب چاہے وہ پیدائشی ہو یا حادثاتی، جیسے ہونٹ

کٹا ہوا ہو، یا کان کٹا ہوا ہو، یا ناک کٹ گئی ہو، انگلی زائد ہو یا اور کسی طرح کا عیب جس کی وجہ سے انسان کے اس عضو کی منفعت فوت ہوگئی ہو، یا کم ہوگئی ہو، یا انسان بدہیئت نظر آئے تو علاج ومعالجہ والی احادیث مبارکہ اسی طرح الضرر یزال کے ماتحت اس کو اجازت ہوگی کہ وہ آپریشن کرا کے عیب دور کرے مگر اس شرط کے ساتھ کہ آپریشن کی وجہ سے اس کو کوئی بڑی ہلاکت لاحق نہ ہو ، لان الضرر لایزال بالضرر. وہ چیزیں جو علامت شیب ہے نہ کہ عیب، اس کے لئے آپریشن کی اجازت نہ ہوگی ، جیسے کہ بڑھاپے میں چہرے کی جھریاں وغیرہ، ان عیوب کے علاج کے لئے اپنے ہی جسم کا کوئی حصہ، گوشت یا چمڑی وغیرہ کا استعمال کرنا درست ہے، ولو سقط سن یکره ان یأخذ سن میت ....و کذا یکره ان یعید تلك السن الساقطة مکانها عند ابی حنیفة و محمد وقال ابویوسف لابأس بسنه ویکره سن غیره (بدائع :ص/٣١٦،ج/٤) بہتر یہ ہے کہ ازالۂ عیوب میں حلال و پاک خرچ سے علاج کرے لیکن اگر طیبات میں سے کوئی متبادل موجود نہ ہو یا اس سے علاج موہوم ہو تو دوسری صورت (استعمال محرم) بقدر ضرورت حدیث عرفجہ کے تحت استعمال کرسکتا ہے۔

دوسری صورت یعنی بغرض تدلیس پلاسٹک سرجری کرانا چاہتا ہے تو یہ صورت قطعا جائز نہیں۔من غشّنا فلیس منّا .

تیسری صورت یعنی بغرض حسن وجمال آپریشن کرانا چاہے تو یہ بھی ناجائز ہے، بعموم آیت لعن اللّٰہ الواصلة والمستوصلة .

علامہ یوسف القرضاوی الحلال والحرام میں رقم طراز ہیں: وهذه الاحادیث الصحیحة تعرف الحکم الشرعی فیما یعرف الیوم باسم (جراحاتِ التجمیل) التی روجتها حضارة الجسد والشهوات اعنی الحضارة الغربیة

المادية المعاصرة فترى المرأة او الرجل ينفق المائات والآلاف ، لكى تعدل شكل انفها ، اوثد يها اوغير ذلك فكل هذا يدخل فيمن لعن الله ورسوله ، لما فيه من تعذيب للانسان ، وتغيير لخليقة الله بغير ضرورة تلجئ لمثل هذا العمل الا ان يكون الاسراف فى العناية بالمظهر، والاهتمام بالضرورة لابالحقيقة، وبالجسد لابالروح، اما اذا كان فى الانسان عيب شاذ يلفت النظر، كالزوائد التى تسبب له الماً حسّيا اونفسانيا كلما حلّ بمجلسٍ اونزل بمكان فلا بأس ان يعالجه ، مادام يبغى ازالة الحرج، الذى يلقاه وينغض عليه حياته ، فان الله لم يجعل علينا فى الدين من حرج ولعل مما يؤيد ذلك ان الحديث لعن المتفلجات للحسن فيفهم منه ان المذمومة من فعلت ذلك لا لغرض الا لطلب الحسن والجمال الكاذب فلو احتاجت اليه لازالة الم اوضرر ، لم يكن فى ذلك بأس ، والله اعلم. (ص: ٨٧-٨٨)

مذکورۂ بالا حدیثوں کے ذریعہ جوصحیح ہے، ہم خوبصورتی پیدا کرنے کی غرض سے کیے جانے والے آپریشنوں کا حکم معلوم کرسکتے ہیں، جسے جسم وشہوت کی پرستار، تہذیب نے رائج کیا ہے، یعنی دورحاضر کی مادہ پرستانہ مغربی تہذیب نے، چنانچہ ناک یا پستان وغیرہ کی شکل درست کرانے پر مرد ہو یا عورت ہزاروں روپیہ خرچ کرڈالتے ہیں، یہ سب کام موجب لعنت ہیں، کیونکہ یہ تکلیف دہ بھی ہیں، اوراللہ کی بنائی ہوئی ساخت میں بلاضرورت ردّوبدل کے مترادف بھی، پھر یہ تبدیلی محض صوری ہوتی ہے حقیقی نہیں، اور یہ ردّوبدل جسم میں ہوتا ہے روح میں نہیں۔

البتہ اگرکسی شخص کے جسم میں کوئی عیب موجود ہو، جوایک زائد چیز کی حیثیت رکھتا ہو، تو اس کا علاج کرانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، بشرطیکہ مقصوداس حرج کو دور کرنا ہوجس میں وہ

مبتلا ہے، اور جس سے عرصۂ حیات اس پر تنگ ہورہا ہے، کیونکہ اللہ تعالی نے ہمارے لئے دین میں کوئی حرج نہیں رکھا ہے۔ (المرأة بين البيت والمجتمع : ص : ١٠٥)

اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ لعن المتفلّجات للحُسن (خوب صورتی پیدا کرنے کیلئے دانتوں میں درزیں بنانے والیوں پر آپ ﷺ نے لعنت فرمائی ہے) کہ الفاظ سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ یہ کام اس صورت میں مذموم ہے، جبکہ جھوٹی خوبصورتی پیدا کرنے کے لئے کیا جاے، لیکن اگر کسی تکلیف یا ضرر کو دور کرنے کی غرض سے واقعی اس کی ضرورت ہوتو ایسا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے. والله اعلم

❖❖❖